En la espiral de la tecnocracia

JÜRGEN HABERMAS

EDITORIAL TROTTA

En la espiral de la tecnocracia

En la espiral de la tecnocracia
Pequeños escritos políticos XII

Jürgen Habermas

Traducción de David Hereza Modrego
y Fernando García Mendívil

Revisión de José Luis López de Lizaga

E D I T O R I A L   T R O T T A

La traducción de esta obra ha recibido una ayuda de Goethe-Institut,
institución financiada por el Ministerio de Asuntos Exteriores de Alemania.



COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Im Sog der Technokratie
Kleine Politische Schriften XII

© Editorial Trotta, S.A., 2016
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-643-8
Depósito Legal: M-28738-2016

Impresión
Gráficas Cofás, S.A.

CONTENIDO

IV. INSTANTÁNEAS

PRÓLOGO

El número XII de los *Pequeños escritos políticos** sirve de ocasión para lanzar una breve mirada retrospectiva al género de textos reunidos en esta serie. Los primeros trabajos provienen de la segunda mitad de los años cincuenta, mientras que la serie como tal comenzó a publicarse solo a partir de 1980. El primer volumen —que reunía cuatro números[1]— contenía análisis, tomas de posición, reflexiones y diagnósticos del presente que durante las dos décadas y media precedentes publiqué en torno a la reforma universitaria, el movimiento de protesta y el cambio de tendencia. Esta retrospectiva sirvió a un fin diferente al de los otros siete volúmenes que desde entonces han venido apareciendo con un intervalo de unos cuantos años cada vez. La reedición sin comentario añadido de publicaciones de años precedentes tenía un sentido apologético; con ello quise defenderme de las insinuaciones que corrían en el enardecido clima académico de los años setenta. Además, con la elección del título de la serie quise recalcar una separación de papeles: la separación de las «intervenciones» de un intelectual del trabajo científico del profesor. En las décadas posteriores intenté continuar de forma consecuente esta estrategia de publicación, si bien sin el éxito esperado. Quizá esta circunstancia apunte a un problema general: ya que la pro-

* Nueve títulos (que contienen doce números) publicados originalmente en la editorial Suhrkamp. Ofrecemos la relación de sus traducciones, indicando en cada caso los correspondientes números de serie: *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988 [I-V]; *Identidades nacionales y postnacionales* (trad. parcial), Tecnos, Madrid, 1989 [VI]; *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991 [VII]; *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 2008 [VIII]; *Tiempo de transiciones*, Trotta, Madrid, 2004 [IX]; *El Occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2006 [X]; *¡Ay, Europa!*, Trotta, Madrid, 2008 [XI].

1. J. Habermas, *Kleine Politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Fráncfort M., 1981.

fesión académica no acepta aquella separación de roles, los científicos evitan el precio de un determinado compromiso público que toma partido y prefieren, cuando quieren tener efectos prácticos, dedicarse al papel —nada desdeñable— de consejero experto.

Con la expresión «acabar la docena»* se quiere dar a entender normalmente la sensación de alivio que acompaña la conclusión de un proyecto. En mi caso se podría decir que he terminado algo, pero sin el alivio que acompaña su conclusión. Y es que esta especie de práctica de molestia pública no persigue ningún fin, pues se agota en el intento de prestar un apoyo argumentativo no solicitado en el continuo proceso de formación pública de la opinión.

La actualidad de los temas abordados y la presencia pública de los contemporáneos mencionados constituyen el hilo conductor dentro de la variedad temática de los trabajos de los *Pequeños escritos políticos*. En ellos se alterna el género de los textos en función de la ocasión. El espectro abarca desde artículos de discusión y entrevistas, pasando por discursos de elogio, de conmemoración y de recepción de premios, hasta recensiones, lecciones y diagnósticos filosóficos o sociales del tiempo presente, es decir, hasta trabajos que estilísticamente no se diferencian de mis trabajos académicos y que solo por la referencia a temas actuales aparecen en este lugar[2]. Dos colecciones de ensayos de características similares por la pretensión científica de los trabajos que les daban título las he publicado de forma independiente, no en la serie *Pequeños escritos políticos*[3].

* La frase *Das Dutzend voll machen* expresa la finalización de una tarea. En este caso, se da la feliz coincidencia de que son doce los números de la serie de *Pequeños escritos políticos* que aquí se concluye (*N. del T.*).

2. Lamento que algunos artículos no hayan hallado entrada en el discurso científico habitual a causa de su lugar de publicación. Esto no solo se refiere a los artículos que he recogido en la edición de estudio (*Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden*, Suhrkamp, Fráncfort M., 2009; véase vols. 1/7; 3/3; 4/3, 5 y 10; 5/12). Vale asimismo para artículos como, por ejemplo, «Umgangssprache, Bildungssprache, Wissenschaftssprache» (*Kleine Politische Schriften* I-IV, pp. 340-363), para la clarificación del concepto de «desobediencia civil» (*KPS* V, pp. 79-99), para la interpretación del papel intelectual de Heinrich Heine (*KPS* VI, pp. 25-54), para las explicaciones del patriotismo constitucional en «Grenzen des Neohistorismus» (*KPS* VII, pp. 149-156), del símbolo y el rito («Expresión simbólica y comportamiento ritual», en *Tiempo de transiciones*, cit., pp. 67-87), de la cuestión de la identidad europea («¿Es necesaria la formación de una identidad europea? ¿Y es posible?», en *El Occidente escindido*, cit., pp. 71-84) y de la política de Europa en general («¿Necesita Europa una constitución?», en *Tiempo de transiciones*, cit., pp. 111-137; «La política de Europa en un callejón sin salida. Alegato a favor de una política de integración escalonada», en *¡Ay, Europa!*, cit., pp. 81-106).

3. J. Habermas, *La constelación posnacional. Ensayos políticos* [1998], Paidós, Barcelona, 2000; Íd., *La constitución de Europa* [2011], Trotta, Madrid, 2012.

Gracias a cierta fijación de mi mirada en el escenario nacional alemán, el conjunto de esta serie refleja los trazos precisos de la historia de la mentalidad de la República Federal en su último medio siglo. La disputa en torno a la autocomprensión normativa de la República Federal —tanto antes como después de la reunificación— conforma el bajo continuo. Cada volumen gira en torno a un tema concreto tomado de su referencia actual al día a día. La serie de estos temas comienza con la reforma universitaria de los años cincuenta y sesenta y con la confrontación, entrados ya los años setenta, del movimiento de protesta y el cambio de tendencia que un sarcástico Herbert Marcuse describió como «contrarrevolución y revuelta»[4]. A estos siguen los años ochenta con la resistencia pacífica del movimiento juvenil ecológico, con el retorno de las cuestiones que se creían ya resueltas en torno a la identidad nacional y con la conocida como «disputa de los historiadores». La línea divisoria histórica que supuso la realización en 1989/1990 de la revolución pendiente provocó una reorientación narcisista de la nación alemana a su «doble pasado», y también discusiones sobre los déficits del proceso de reunificación. La apertura de las fronteras con los consecuentes flujos migratorios y las residencias de acogida incendiadas hacen precisa la revisión del lema: «No somos un país de acogida de inmigrantes», afirmado desde hace tiempo en contra de los hechos[5].

En el marco de una nueva República de Berlín surgen de nuevo los antiguos deseos de una «normalización» de la situación alemana. Al mismo tiempo, la nueva situación político-mundial y la globalización en curso de la economía conceden un ampliado campo de maniobra a una Alemania más grande dentro de una Europa que se achica en relación con los poderes en ascenso. De repente, los sorprendidos gobiernos de la República Federal tienen que tomar sus propias posiciones, tanto dentro de Europa como en la competencia de los poderes mundiales. Estos problemas se agudizaron en el transcurso del último decenio. Después del 11 de septiembre de 2001, la guerra de Irak y la escisión de Occidente desencadenaron un debate que unió las cuestiones de un nuevo orden mundial político con las cuestiones de la unificación europea y de la autocomprensión nacional. Como consecuencia de la crisis de deuda estatal y bancaria que afecta a la economía real se entrelazan hoy dos cuestiones: la posibilidad de reforma de un capitalismo impulsado por la dinámica del mercado financiero y el reto de

4. H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte* [1972], Suhrkamp, Fráncfort M., 1988 [*Contrarrevolución y revuelta*, Joaquín Mortiz, México, 1973].

5. Véase J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft – Das alte Deutschland im neuen Europa?*, Piper, Múnich, 1993.

dar un nuevo paso cualitativo hacia una Europa nuclear unida políticamente. Este hecho explica por qué los sucesos europeos, de los que me ocupo intensamente desde la reunificación[6], encuentran ahora continuación —después de *Ay, Europa*— en este previsiblemente último volumen de los *Pequeños escritos políticos*.

Como es frecuente, este tema actual, tratado en las partes II y III del libro, será complementado con trabajos más generales que van más allá de la actualidad diaria. Los tres primeros textos retoman con la relación entre judíos y alemanes un tema que toca el nervio más sensible de nuestra autocomprensión política, mientras que la parte IV continúa la serie de discursos de agradecimiento y elogio, especialmente las instantáneas de amigos y colegas de profesión surgidas en esas ocasiones.

También este volumen se ha beneficiado del erudito, esmerado y cuidadoso trabajo como lector de Heinrich Geiselberger, algo que me crea mala conciencia. De este modo me gustaría poder expresar finalmente el agradecimiento, pendiente desde la aparición del primer volumen en Suhrkamp hace cuarenta y cinco años, que debo a él y a sus predecesores Raimund Fellinger y Günther Busch.

Starnberg, abril de 2013

JÜRGEN HABERMAS

6. J. Habermas, «Ciudadanía e identidad nacional» [1990], en *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, [6]2010, pp. 619-643, espec. p. 629.

I

JUDÍOS ALEMANES, ALEMANES Y JUDÍOS

1

EL RETORNO DE LOS FILÓSOFOS Y SOCIÓLOGOS JUDÍOS EN LOS PRIMEROS AÑOS DE LA REPÚBLICA FEDERAL. UN RECUERDO[1]

No puedo en esta ocasión ofrecer ninguna contribución a la investigación sobre el exilio alemán, sino solo ordenar algunos recuerdos a partir de la insegura perspectiva de un testigo de aquel tiempo. Después del retorno al país que les hubo expulsado, los emigrantes judíos se convirtieron en maestros irremplazables para las generaciones posteriores. La dolorosa constatación hecha por Gershom Scholem de que la denominada «simbiosis judío-alemana» fue desde el principio una alianza imposible, es correcta política y sociológicamente; esta ilumina una asimetría en el dar y recibir de ambas partes que siempre ha sido negada. Tal asimetría se extiende también por estas líneas, pues hablaré desde la perspectiva de un beneficiario, sin ocuparme de las experiencias del retorno de aquellos que debieron familiarizarse con el clima, por una parte, de resentimientos hostiles y, por otra, del embarazoso y comunicativo silencio respecto al asesinato masivo sucedido pocos años atrás[2].

Desde los tiempos de Moses Mendelssohn los judíos han mostrado tal incomparable creatividad en la filosofía alemana que las aportaciones de una y otra parte están fundidas en el espíritu objetivo mismo. Ernst Cassirer extrajo de fuentes alemanas la Ilustración europea cuando defendió las adecuadas bases legislativas de la democracia de Weimar frente a sus detractores, con ocasión de la fiesta constitucio-

1. Conferencia pronunciada con motivo del congreso «Voces judías en la discusión académica de los años sesenta», organizado por la cátedra de Historia y Cultura Judía de la Universidad de Múnich.

2. Ursula Krechel ha descrito de manera impactante en su última novela, *Landgericht* (Jung und Jung, Viena, 2012), una de aquellas experiencias de retorno de un exiliado judío en el ejemplo del desconocido director de una audiencia provincial.

nal del 11 de agosto de 1928; también cuando un poco más tarde, en marzo de 1929, llevó a cabo en Davos su gran controversia con el entonces ya antihumanista Heidegger. Así, el horizonte judío de autores como Husserl, Simmel, Scheler o Cassirer no debía significar ninguna diferencia *filosóficamente* relevante para un estudiante que en 1949, con una casi clara conciencia del peso histórico de Auschwitz, acudía a la universidad.

Lo que entonces para nosotros sí marcaba una diferencia eran los diversos caminos de la trayectoria vital política que tomaba en su retorno cada uno de aquellos filósofos expulsados. La percepción del carácter emigrante de Karl Löwith o Helmuth Plessner, cuyos libros —junto con los de Hans Feyer y Arnold Gehlen— leíamos en el seminario de Bonn, es la clave para comprender la eminente importancia que ganó la filosofía judía en la antigua República Federal para la formación de algunos miembros de mi generación y de muchos de las siguientes. A raíz de la quiebra de la civilización, nos habíamos vuelto desconfiados hacia lo específicamente alemán que yacía en lo profundo, o mejor dicho, que configuraba el trasfondo de la tradición alemana. Por lo menos nos era intuitivamente claro: ¿quién, si no ellos, que habían sido «racialmente excluidos» mientras sus compañeros seguían trabajando tranquilamente, quiénes si no, podrían haber cultivado una sensibilidad más aguda hacia los oscuros elementos de lo mejor de nuestra tradición moralmente corrompida?

Los pocos que volvieron

Si es que volvían, la mayoría de los que regresaron se decidieron a hacerlo durante los primeros años de la recién fundada República Federal. Llamados a ocupar un puesto en la universidad fueron una minoría. Así, los filósofos Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Helmut Kuhn, Michael Landmann, Karl Löwith y Helmuth Plessner volvieron entre 1949 y 1953 del exilio a Fráncfort, Múnich, Berlín, Heidelberg y Gotinga, respectivamente. De ellos, especialmente Karl Löwith y Helmuth Plessner, ganaron a principios de los años cincuenta un radio de influencia más amplio que el limitado a sus lugares de impacto inmediato. Con su crítica a la lectura filosófica de la historia como una historia de la salvación, quizá pudo Löwith haber reforzado el rechazo a las ideas de 1789 en algunos repatriados de la guerra que se encontraban entre los estudiantes; pero, principalmente, la lectura de *Historia del mundo y salvación* despertó una saludable desconfianza en todos los estudiantes frente al papel metafísico sustitutivo de las suposiciones a partir de las cuales se configuraba la filosofía de la historia. La otra gran obra, *De Hegel a Nietzsche*, refleja aún los intereses del joven Löwith de *El individuo en el papel del prójimo**. Quedé tan impresionado por aquel libro que en mi tesis doctoral añadí —después de la conclusión de la parte principal— un capítulo introductorio sobre los hegelianos de izquierdas.

Helmuth Plessner antes de emigrar había sido, junto con Max Scheler, uno de los fundadores de la antropología filosófica; para nosotros, estudiantes, las obras más antiguas, especialmente *Los estadios de lo orgánico y el hombre* y el estudio *La risa y el llanto***, seguían siendo de ineludible actualidad. Con la idea de la «personalidad excéntrica», Plessner contrapuso al institucionalismo autoritario de Gehlen un concepto del hombre con vistas a la civilización, a la consideración y al respeto mutuo. En el claroscuro de los primeros tiempos de Adenauer tuvo *La nación atrasada* de Plessner, así como en general sus trabajos histórico-políticos, algo de liberador —curiosamente fue la revista liberal y católica de izquierdas *Frankfurter Hefte* la que me invitó a hacer una recensión del escrito—.

Un caso especial fue el de Ernst Bloch, quien ya en 1949 volvió a Leipzig, pero quien, si mal no recuerdo, no desempeñó ningún papel digno de consideración en la discusión de los primeros años de la República Federal. El autor del entonces olvidado libro *Espíritu de la utopía* fue para nosotros de nuevo relevante académicamente con la publicación de *El principio esperanza****. Dicho sea de paso, Siegfried Unseld no estimó a ninguno de sus autores «científicos» tanto como a él. Solo en el curso del movimiento estudiantil encontró un amplio eco aquella rapsódica obra. Retrospectivamente quizá se puede afirmar que el marxismo impregnado de expresionismo de Bloch sobrevive como un particular documento de su tiempo y de la historia de la literatura, si bien dentro del ámbito académico no ha dejado mucha huella.

Todos los emigrantes mencionados habían enseñado en universidades alemanas o germanohablantes antes de 1933. Sin embargo, su retorno no siempre fue fácil. Se podría tomar como ejemplo los casos de los sociólogos Julius Kraft, Gottfried Salomon-Delatour y Alphons Silbermann, que entre 1957 y 1958, en el transcurso de la

* Tesis de habilitación de Löwith como profesor en la Universidad de Marburgo. Respecto a los otros dos textos citados, véase su traducción en Katz, Buenos Aires, 2006 y 2008, respectivamente.

** Trotta, Madrid, 2007.

*** *El principio esperanza*, Trotta, Madrid, 3 vols., 2004-2007.

Reparación* de las universidades de Fráncfort y Colonia, volvieron a la enseñanza. El sociólogo y alumno de Mannheim, Nobert Elias, enseñó en Leicester y en la Universidad de Ghana de Accra y se asentó en Ámsterdam en 1975, solo después de que se le hubiese otorgado el título de profesor emérito. A partir de ahí, especialmente con la edición de bolsillo aparecida en 1976 de su obra principal surgida en los años treinta, *Sobre el proceso de la civilización***, encontró un conjunto de entusiasmados seguidores —y también, al mismo tiempo, un eco viviente que iba más allá de las fronteras de su disciplina—. *Outsiders* académicos siguieron siendo el economista y teórico de la sociedad Alfred Sohn-Rethel, quien también en 1978, solo a la edad de setenta y nueve años, llegó a ser profesor, y el filósofo Ulrich Sonnemann, quien en 1974 tuvo la posibilidad de obtener una plaza de profesor en Kassel. En el campus ambos se volvieron autores de culto. Günther Anders, hijo del famoso psicólogo del desarrollo William Stern y primer marido de Hannah Arendt, siempre tuvo madera filosófica. Se doctoró con Husserl y ya en 1950 volvió a Viena, sin poder, sin embargo, poner pie de nuevo en una universidad germanohablante. Eso sí, como escritor de ensayos filosóficos y críticas culturales, especialmente mediante sus reflexiones de antropología filosófica sobre la «era atómica», logró un transitorio pero gran efecto en el mundo periodístico.

El retorno de los que no volvieron

En general, fueron relativamente pocos los filósofos que volvieron. En lo que respecta al impacto histórico, algunas veces fue incluso mayor la influencia intelectual de los emigrantes que no volvieron *in persona*. La duración del influjo póstumo de Ludwig Wittgenstein, quien murió en 1951 y alcanzó al momento un prestigio internacional con sus *Investigaciones filosóficas****, solo es comparable con la amplitud del efecto totalmente opuesto, literario y público, de Walter Benjamin. Este cayó en el olvido después de la guerra. La suerte que corrió este desaparecido puede considerarse un buen ejemplo del poder letal de un exilio que puede llegar a borrar las huellas del recuerdo de la memoria cultural de una nación. En ningún otro caso ha sido tan inmediata la

* El término *Wiedergutmachung* hace referencia al conjunto de medidas de indemnización implementadas por la República Federal después del periodo nacionalsocialista (*N. del T.*).

** *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 1988.

*** Trotta, Madrid, 2017.

transmisión, desde la historia de formación de una obra a la historia de su recepción, de la opacidad y la exaltación llena de pretensiones de una inquieta trayectoria vital y la ironía trágica de una muerte voluntaria-involuntaria a las puertas de la libertad.

Dentro de la profesión fue, por encima de todos, Wolfgang Stegmüller quien continuó con éxito la tradición del Círculo de Viena. El empirismo lógico dominaba por aquel tiempo también los *philosophy departments* americanos más importantes. Junto a Rudolf Carnap y Carl Gustav Hempel, también las lecturas de Alfred Tarski, Herbert Feigl, Otto Neurath, Friedrich Waismann y Victor Kraft, fueron hasta bien entrados los años sesenta un deber para aquellos de nosotros que no habíamos nacido con esa dieta filosófica. En cambio, Hans Reichenbach, muerto ya en 1953, si no me equivoco, tuvo efecto en Alemania solo mediante la obra de su alumno Hilary Putnam. La obra de Karl Popper obtuvo, finalmente, una extraordinaria importancia gracias a la mediación de Hans Albert. Su *Lógica de la investigación** de 1934 se ha vuelto importante especialmente para las ciencias sociales, donde actualmente sigue jugando un papel central en el debate metodológico.

Para finalizar, me gustaría nombrar como pensadores independientes de gran influencia a Hannah Arendt, Hans Jonas, Leo Strauss y Gershom Scholem.

Como filósofa, Hannah Arendt destacó también en Estados Unidos a partir del 1958 con su libro *La condición humana***. A ese libro, especialmente al modelo descrito allí de la esfera pública griega, tengo que agradecerle el esencial impulso de *Historia y crítica de la opinión pública****, libro en el cual trabajaba entonces. También por otro motivo fue para mí importante esta lectura: con ese libro logré tener una doble prueba en contra del prejuicio académico que mi profesor Erich Rothacker, al inicio de los años cincuenta, aún repetía en su seminario, según el cual «judíos y mujeres» solo deberían poder llegar a una «importancia de segundo grado». Hannah Arendt concitó en la República Federal una amplia atención tanto en el transcurso del movimiento juvenil como en los años posteriores. Lo que le interesó de aquella revuelta no fue tanto la diversidad de objetivos de izquierdas, sino el *modus* del movimiento mismo: este era la realización política de aquella acción comunicativa que la fascinaba. Su filosofía política es hoy un elemento inamovible del canon.

* *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1973.

** Paidós, Barcelona, 1993.

*** Según el título de la traducción española (Gustavo Gili, Barcelona, 2014); el título original es *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.

La exigente obra filosófica de Hans Jonas, lamentablemente, ha sido asimilada solo selectivamente en Alemania. Un éxito tardío lo tuvo Jonas en el curso del movimiento ecológico con su libro *El principio de responsabilidad**. Su temprana obra sobre la gnosis fue reconocida en la discusión teológica; sin embargo, sus trabajos filosófico-antropológicos aún están a la espera de una recepción productiva que los prosiga.

La filosofía política de Leo Strauss, que en Estados Unidos contó de forma clara con una gran influencia —que, más allá de académicos representativos, llegaba a un gran número de discípulos productivos— tuvo una recepción incomparable en Alemania. Mediante encarecidas lecturas, Strauss despertó de nuevo a la vida el derecho natural en oposición al derecho racional moderno. Independientemente de una loable excepción como la de Wilhelm Hennis, quien hizo fructífera la rehabilitación del derecho natural para su doctrina de gobierno, Strauss disfrutó entre nosotros, ya en vida, del estatus de un clásico admirado, si bien poco utilizado. Algo que podría cambiar con la meritoria edición de Heinrich Meier de las obras completas de Strauss y con la ubicación de él como autor de la historia de la ideas en la red intelectual de los tiempos de Weimar.

Gershom Scholem apareció en la escena de la República Federal como el portador del testamento de su amigo Walter Benjamin. Pero él no solo ha hecho presente de forma única el genuino elemento judío en el destino y en la productividad cultural de los judíos alemanes mediante sus interpretaciones de Benjamin o su toma de posición político-histórica, ni tampoco mediante su propia obra académica sobre la mística judía. Ese elemento se ha corporeizado de un modo asombroso en su misma persona —como también en la prosa inmaculada de sus recuerdos personales—. Scholem disfrutó de la autoridad de los «judíos exclusivamente judíos». A mí me produjo una gran impresión la lectura de *Las grandes tendencias de la mística judía***. Con él aprendí el extraordinario paralelismo que existe entre, por un lado, las ideas e imágenes de la mística protestante de Jakob Böhme y, por otro, la cábala judía de Isaac Luria, muerto en 1572 en Safed.

El influjo dentro de la academia

Sin embargo, este recuento de nombres no ofrece una verdadera imagen del dinamismo que produjo el efecto sin parangón de las voces

* Herder, Barcelona, 1995.
** Siruela, Madrid, 2003.

judías; este era reconocible tanto en el ambiente de una universidad que se había vuelto insegura y apocada, como en una esfera pública políticamente marcada, en los primeros años de la República Federal, por la voluntad de reconstruir agresivamente y sin tener en cuenta la historia pasada, y por las endurecidas mentalidades de un anticomunismo surgido entonces de forma sustitutiva. Comentaré, en primer lugar, los elementos clave del influjo académico de aquellos que volvieron, y después, el influjo público de los mismos. Teniendo en cuenta las intrínsecas relaciones universitarias, me orientaré de forma general mediante las diferentes «escuelas» cuyo reconocimiento —a diferencia de hoy— aún era posible en disciplinas como la filosofía y la sociología durante los primeros años de posguerra.

En torno al final de los años cincuenta, en la filosofía se perfilaban tres corrientes con diferente peso. La corriente de la fenomenología y la hermenéutica —con una larga historia que atraviesa el periodo nacionalsocialista— siempre tuvo un peso importante para la organización de la difusión de la disciplina y la captación de jóvenes generaciones. En este punto de confluencia se produjo una larga continuidad; y allí no fue menos deprimente que en la mayoría de otras disciplinas la titubeante readaptación de los que antes fueron nazis y colaboradores. Hans-Georg Gadamer, en gran medida no imputado políticamente, fue nombrado primer rector en Leipzig por los rusos y actuó a favor de la apertura liberal de ese heterogéneo lugar por antonomasia. Él trajo de vuelta del exilio a su amigo Karl Löwith y publicó, junto con otro emigrante retornado, Helmut Kuhn, la *Philosophische Rundschau*, la revista principal de la disciplina en aquel tiempo. Las otras dos corrientes eran muy diferentes entre sí, si bien al mismo tiempo se hacían competencia mutuamente: la teoría crítica, por un lado —una figura del marxismo hegeliano desarrollada en los años veinte con la ayuda de la sociología de la burocracia de Max Weber—, y la teoría analítica de la ciencia, por otro. Los emigrantes judíos fueron representativos en ambas escuelas, si bien al principio no tuvieron una gran influencia.

La teoría crítica estaba esencialmente concentrada en el Instituto de Investigación Social de Fráncfort y, en última instancia, en la persona de Adorno. La escasa reputación de esta fracción dentro de la filosofía fue suficientemente clara en la primera puesta en escena de Adorno dentro de la disciplina en el VII Congreso Alemán de Filosofía de Múnich en 1962. Las dos principales conferencias del tema del congreso: «La filosofía y la pregunta por el progreso» las llevaron a cabo Adorno y Löwith, es decir, dos intelectuales judíos. No fue notable el hecho de que, como era de esperar, los dos conferenciantes analizasen el tema desde perspectivas opuestas; así uno habló sobre «la calamidad del

progreso», y el otro, sin ningún tipo de miramientos, afirmativamente sobre el «progreso». Lo notable, en cambio, fue el estilo que Adorno como intelectual adoptó frente al gremio en su conjunto. La pretensión literaria del texto leído y la no convencional puesta en escena levantó irritación en aquel círculo; además, después de finalizar la conferencia, Adorno se inclinó —como los virtuosos ante su público— con un aire demasiado profundo; nada habría podido levantar de forma más dolorosa la antipatía entre los especialistas de su campo.

En esta marginación se reflejaba también la aún entonces existente distancia entre la universidad y el escenario de los medios públicos. Pues encima de ese escenario, Adorno llegó —de forma bastante desfasada según los criterios actuales (a saber, mediante emisiones radiofónicas y artículos en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, así como en *Merkur*, y de manera continuada también mediante publicaciones en la editorial Suhrkamp)— a un público de formación básica, especialmente maestros de escuela, estudiantes universitarios y escolares. Visto desde la importancia histórica que tuvo, hay que tener en cuenta el abismo que se abría entre el tenor reformista, y francamente socialdemócrata, del pedagogo social, y el oscuro pensamiento de la totalidad del filósofo Adorno. Uno escribía sobre «La herida Heine» y sobre el tema «Qué significa elaborar el pasado»; el otro trabajaba en soledad y libertad en la *Dialéctica negativa* y su *Teoría estética**, publicada solo póstumamente.

A la filosofía analítica no le fue mejor en los primeros años de la República Federal —si bien en otro sentido—. Esta estaba institucionalmente asentada de forma débil y, en consecuencia, no ocupaba un lugar central en la filosofía de forma inmediata, sino solo mediante un rodeo a través de la apropiación mediada fenomenológicamente de la semántica fregeana. Desde este punto de vista, junto con los artículos de Günther Patzig, fue especialmente importante la obra de Ernst Tugendhat. Hoy la escuela analítica determina con sus estándares la argumentación de toda la filosofía. En este sentido, incluso se podría decir que en el transcurso de los años setenta venció, con los aires de retorno procedentes de Estados Unidos y de Gran Bretaña, aquella disputa de las escuelas que ya ha sido superada con el tiempo.

A la sociología le sucedió algo diferente respecto de la filosofía. Esta, después de que una parte notable de los representantes de la disciplina hubiese sida expulsada, debió ser reconstruida con la ayuda del retorno de los emigrantes: con el etnólogo Emerich K. Francis, católico de origen judío, en Múnich, con Helmuth Plessner en Gotinga, con René König en Colonia, y con Horkheimer y Adorno en Fráncfort. En

* Akal, Tres Cantos, 2005.

Münster y en el Centro de Investigación Social de Dortmund, junto con Hans Freyer y Arnold Gehlen, un científicamente productivo Helmut Schelsky representó, tanto desde un punto de vista personal como objetivo, una continuidad de la disciplina que también atravesaba la época del nacionalsocialismo. En esta constelación estaban presentes todos los participantes del trasfondo contemporáneo; de ahí que, desde el principio, tuviesen las disputas académicas también connotaciones políticas.

De una forma diferente a como lo hacía en la filosofía, el Instituto de Investigación Social, en el cual Horkheimer introdujo un grado de estudios para sociólogos, formaba un punto de equilibrio en el triángulo, rico en tensiones, formado por «Colonia – Münster – Fráncfort». Recuerdo que en este campo de tensión intelectual se dieron lugar las esenciales disputas internas a la disciplina durante las primeras décadas de la posguerra. Además, importante para esta considerable influencia de los judíos emigrantes fue la controversia, amable en la formas, entre Adorno y Popper durante el encuentro de la Sociedad Alemana de Sociología en 1961 en Tubinga; pero justamente a causa de estos intervinientes no se ha desarrollado la denominada disputa del positivismo a lo largo de los otros frentes mencionados y arraigados en biografías políticas.

Dos impulsos iniciales

Para reconocer la proporción de la influencia pública de los emigrantes judíos, es necesario ir más allá de los muros de la universidad. Sin embargo, los indicadores del difuso ámbito de la esfera pública según los cuales poder orientarse son mucho menos claros que los situados intramuros. De ahí que mencione solo dos actos que veo, de forma retrospectiva, como los impulsos iniciales del exitoso empuje que experimentó la cultura política de la República Federal. No puedo negar el matiz subjetivo de la valoración que supone poner de relieve estos dos sucesos académicos: por un lado, el ciclo de conferencias que se organizó en 1956 con ocasión del centenario del nacimiento de Sigmund Freud de forma paralela en las universidades de Fráncfort y de Heidelberg, y, por otro, la conferencia de Hebert Marcuse en el Deutscher Soziologentag de Heidelberg en el semestre de verano de 1964. Según mi opinión, la relevancia de estos dos eventos académicos va más allá de lo meramente biográfico contenido en mi impresión personal.

Max Horkheimer había invitado, junto con Alexander Mitscherlich, a la élite internacional del psicoanálisis de Estados Unidos, In-

glaterra y Suiza a un ciclo de conferencias. Las brillantes charlas de René Spitz, Erik Erikson, Michael Balint, Ludwig Binswanger, Gustav Bally, Franz Alexander y otros, pasaron por la República Federal como un torbellino intelectual que venía de un mundo lejano. En cualquier caso, esta fue la perspectiva de un joven que durante sus estudios había entendido a Freud solo desde una nebulosa distancia y como nombre de un paria científico. Para poder comprender la excitación intelectual de los oyentes, se debe recordar que entonces el psicoanálisis estaba en su florecimiento académico y era reconocido internacionalmente como disciplina clave para la explicación de cuestiones antropológicas y de psicología social, y también, en un amplio sentido, de cuestiones políticas. Obviamente, los impulsos intelectuales no actúan inmediatamente. Pero desde entonces, los argumentos analíticos fueron penetrando en la discusión pública, formando un importante fermento en los espesos procesos de memoria de una sociedad alemana que empezaba a aprender a enfrentarse con su pasado entonces todavía «reciente».

El ciclo de conferencias finalizó, dicho sea de paso, con dos ponencias de un filósofo sobre «La idea de progreso a la luz del psicoanálisis», que me cautivaron como ninguna conferencia lo había hecho antes o lo haría después. Entonces vi por primera vez a Herbert Marcuse, quien comentó las ideas contenidas en su libro *Eros y civilización** entonces aún sin publicar. Así se me hizo presente, de forma inesperada y sin rúbricas dialécticas, un espíritu actual del pasado ya desaparecido del Instituto en el que yo había empezado a trabajar solo dos meses antes. La imagen que tenemos de Marcuse a partir de los comprometidos tiempos del movimiento estudiantil no deja ver, injustamente, la calidad de aquel investigador que disfrutó de una sólida formación filosófica en Friburgo con Heidegger. En el círculo de los «antiguos» componentes de la Escuela de Fráncfort fue Marcuse quien siempre se mantuvo en sus investigaciones filosóficas dentro de los criterios académicos convencionales. De ello es un buen ejemplo el libro *Razón y revolución*** surgido al inicio de los años cuarenta —claramente como acción paralela a *De Hegel a Nietzsche* de Löwith—. Sin esa calidad profesional no podría haber encontrado ocho años más tarde, con su conferencia «Industrialización y capitalismo», también un eco entre los jóvenes, que me parece aún importante para nuestro contexto histórico contemporáneo.

En el Congreso de Sociología de Heidelberg del año 1964 se estableció a Max Weber en cierto modo como un clásico, o así lo ven algunos retrospectivamente. Comoquiera que sea, este encuentro de héroes de la disciplina, como Talcott Parsons, Raymond Aron y Herbert Marcuse, que pronunciaron las conferencias principales, fue sin duda alguna un evento de un alto rango intelectual entre los sociólogos alemanes allí reunidos. En el centro hubo de nuevo una controversia esencial llevada a cabo entre dos judíos emigrantes —entre Herbert Marcuse, por un lado, y Reinhard Bendix, por otro, autor poseedor de una fina capacidad argumentativa y apoyado por Parsons y Benjamin Nelson—. Recuerdo que el año 1964 fue el tiempo de incubación del movimiento estudiantil. Entonces todavía no hablaba nadie de «capitalismo», el término preferido era «sociedad industrial avanzada». En la editorial Suhrkamp habían sido publicados los primeros títulos de Adorno pero aún ninguno de Marcuse. En la Asociación Socialista Alemana no mandaban todavía los activistas políticos, sino los estudiantes comprometidos y más brillantes de la disciplina. No sé cuántos de ellos escucharon allí por primera vez a «su» Marcuse.

Marcuse trataba de abrir el núcleo silenciado del paradigma de la teoría crítica —un webero-marxismo que prometía sacar a la luz la conexión interior entre racionalidad formal, dominación y capitalismo— mediante una meticulosa lectura de los textos weberianos. En cualquier caso, cuando estaba sentado entre el público, sentí como aquel ejercicio hermenéutico se transmitía a las jóvenes cabezas ahí presentes —más o menos según experimenté en las lecciones sobre Freud—. Da igual cómo se aprecie hoy la ambivalencia del efecto público de Freud y del Marx y el Max Weber de Marcuse; en ambos actos académicos mencionados se solidificó la modalidad de aquel tipo de influjo, altamente indirecto y difícil de entender, que en raras ocasiones puede tener en el discurso público un trabajo académico escrito en términos intelectuales.

Naturalmente, haría falta una cuidadosa investigación empírica para poder demostrar las generalizaciones concluyentes que he apoyado exclusivamente en mi experiencia personal: según mi impresión, la cultura política de la antigua República Federal debe agradecer sus vacilantes progresos en la civilización de sus actitudes a una buena, y quizá decisiva, parte de los judíos emigrantes. Debe agradecer aquel afortunado desarrollo, especialmente, a quienes tuvieron el valor suficiente para volver al país del que fueron expulsados. Una generación, académicamente «huérfana» de forma doble, ha aprendido de ellos cómo en una herencia espiritual corrompida se puede diferenciar las tradiciones cuya transmisión es siempre valiosa.

* Ariel, Barcelona, 2003.
** Alianza, Madrid, 2010.

2

MARTIN BUBER: FILOSOFÍA DEL DIÁLOGO EN EL CONTEXTO HISTÓRICO CONTEMPORÁNEO[1]

El 24 de noviembre de 1938, emigrado en el último momento a Israel, escribe Martin Buber a su amigo Ludwig Strauß: «Según un mensaje de Fráncfort, oscuramente redactado debido a las circunstancias, parece que todas nuestras propiedades en Heppenheim han sido destruidas»[2]. La Noche de los Cristales Rotos marca probablemente un antes y un después en la larga y productiva historia vital de Buber. Sin ninguna duda, los veintisiete años posteriores de su vida en Israel tienen un peso importante en su biografía, pero Martin Buber ya era una figura mundialmente conocida cuando, a la edad de sesenta años, alcanzó aquella orilla salvadora. En ese momento ya podía pasar revista a una fecunda vida, comprometida desde el principio con la cuestión judía y desarrollada dentro de un ambiente alemán. Este hecho podría explicar la honrosa invitación, de ningún modo obvia, a un profesor alemán a inaugurar esta nueva serie de lecciones. Por eso les doy las gracias a los miembros de la Academia.

La memoria histórica de la cultura judía en el Imperio alemán y en la República de Weimar presenta a Martin Buber no solo como una temprana figura del sionismo, sino como el decisivo representante de un renacimiento cultural judío que entonces fue asumido, especialmente, por una generación posterior[3]. El movimiento judío juvenil que se formó en torno a 1900 en el contexto de los restantes movimientos juveniles y de reforma, entendió esa irrupción como la fecha de nacimiento de una moderna cultura nacional judía. Entre sus portavoces se haría un hueco un Buber de veintitrés años cuando en 1901 llevó a cabo su primer discurso programático en el quinto congreso sionista en Basilea. Además, desde la publicación de los jasídicos *Cuentos de Rabí Najman* en 1906, contaría para el más amplio público como el líder espiritual de la llamada cultura sionista. En 1916 llevó a cabo la empresa, albergada por tanto tiempo, de publicar una revista mensual judía. *Der Jude* fue la plataforma intelectualmente ambiciosa en la que se dieron cita diferentes espíritus como, por ejemplo, Franz Kafka, Arnold Zweig, Gustav Landauer o Eduard Bernstein.

Una gran importancia cobraría la amistad con Franz Rosenzweig. Este había regresado de la guerra con su *Estrella de la redención*, y en 1920 inauguraría la Escuela Libre Judía en Fráncfort del Meno, la cual llegaría a ser ejemplo de instituciones similares en toda la República. Con el programa del «nuevo aprendizaje», Rosenzweig dio un impulso al movimiento contemporáneo de la escuela pública en una línea con la que Buber simpatizaría. Rosenzweig defendió, como anunció en su discurso de apertura, «un aprender en dirección opuesta. Un aprender que no va de la Torá a la vida, sino al revés, de la vida, es decir, de un mundo que ya nada sabe de la Ley, a la Torá. Esta es la asignatura de nuestro tiempo»[4]. Rosenzweig ganó a Buber como docente fijo y como estrecho colaborador. De su cooperación resultó la famosa traducción de la Biblia basada en las características de la lengua hebrea.

Si se mira retrospectivamente, la lista de docentes de la Escuela Libre Judía contiene casi exclusivamente nombres ilustres: entre otros, Leo Baeck, Siegfried Kracauer, Leo Strauss, Erich Fromm, Gershom Scholem, Samuel Joseph Agnon, Ernst Simon y Leo Löwenthal. Cuando hoy se lee en Michael Brenner[5] que Martin Buber era entonces el «profesor más prominente» de ese círculo y «el más conocido pensador judío-alemán de la época de Weimar», no se necesita especular mucho sobre el oficio relativo al caso Buber redactado por el decano de la Facultad de Filosofía de Fráncfort. Cuando en 1930 Walter F. Otto solicitó al ministerio cambiar el puesto docente de Filosofía de la Religión, que desde 1924 poseía Buber, a un puesto remunerado de profesor honorífico, se conformó con la lacónica justificación de que nadie era tan adecuado como Buber, «quien es tan conocido que puede pres-

1. Conferencia pronunciada con motivo de la primera lección «Martin Buber» en la Israel Academy of Sciences and Humanities, el 1 de mayo de 2012 en Jerusalén.

2. T. Rübner y D. Mach (eds.), *Briefwechsel Martin Buber – Ludwig Strauß 1913-1953*, Luchterhand, Fráncfort M., 1990, p. 229.

3. M. Brenner, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, Beck, Múnich, 2000, pp. 31 ss.

4. Cf. R. Heuberger y H. Krohn (eds.), *Juden in Frankfurt am Main 1800-1950*, S. Fischer, Fráncfort M., 1988, p. 164.

5. M. Brenner, «Jüdische Kultur in der Weimarer Republik», en *ibid.*, pp. 90 y 96.

cindirse de una exhaustiva caracterización de sus méritos»[6]. Martin Buber renunciaría a ese puesto en 1933, inmediatamente después de la «toma del poder» por el partido nazi, sin esperar a la purga que debería costar a la Universidad de Fráncfort un tercio de su cuerpo docente.

Pocos años antes de que empezase mi carrera académica como asistente de Adorno en esa misma universidad, tuvo lugar durante mi época de estudiante el único encuentro que tuve con Martin Buber (naturalmente, en calidad de oyente). Entonces, en el semestre de verano de 1953, volvía Buber por primera vez a Alemania después de la guerra y el Holocausto. Mi mujer y yo siempre recordaremos esa memorable tarde en el aula X de la Universidad de Bonn; no tanto el contenido de la conferencia como el momento en que apareció Buber acallando, de repente, todos los murmullos de la sala. Todos se levantaron respetuosamente cuando el presidente de la República Theodor Heuss, con paso solemne —como si quisiese destacar lo extraordinario de la visita—, acompañó en su recorrido por la hilera de ventanas que llevaban al estrado a aquella figura, más bien pequeña, de un anciano de pelo blanco y larga barba, a aquella figura de un sabio de Israel. ¿Acaso de pequeños no nos habíamos imaginado así a los profetas del Antiguo Testamento? En mi memoria toda la tarde se condensa en ese majestuoso momento.

Entonces no entendí que esa escena encarnaba un pensamiento esencial de la filosofía de Buber: la fuerza de lo performativo que eclipsa el contenido de lo dicho. Admito que no puedo pensar sin cierta ambivalencia el papel público que jugó Martin Buber en los primeros años de la República Federal. Entonces él se situaba en el centro del encuentro judío-cristiano, idea que se podía ver como continuación de sus primeras iniciativas en la época de la República de Weimar. Esos encuentros tuvieron ciertamente un espíritu considerablemente serio y fomentaron en muchos una reflexión crítica. Pero no sin razón había puesto Adorno al entonces difundido libro *La jerga de la autenticidad* esta despreciativa etiqueta —libro que se oponía a una enrevesada necesidad de reelaboración interior y apolítica del «pasado más reciente»—. Como interlocutor religioso dispuesto a la reconciliación, Buber estaba en las antípodas del implacable historiador Scholem, el cual nos hizo tomar conciencia en los años sesenta del lado político y social oculto de la apresuradamente declarada simbiosis espiritual judío-alemana.

6. N. Hammerstein, *Die Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main*, vol. 1, *Von der Stiftungsuniversität zur staatlichen Hochschule 1914-1950*, Luchterhand, Neuwied, 1989, p. 120.

Señoras y señores, no he sido invitado para hablar de Martin Buber en su faceta de escritor religioso y sabio profético, de sionista y pedagogo social. Martin Buber es un filósofo, y como tal entró con derecho propio en el panteón de la *Library of Living Philosophers* —así se llama una serie de libros, significativos en la profesión, editada por Paul Arthur Schlipp—. Entre los agraciados se cuentan ya Dewey, Alfred North Whitehead, Betrand Russell, Ernst Cassirer, Karl Jaspers, Rudolf Carnap y muchos otros. En este círculo ilustre Martin Buber fue el duodécimo laureado, con cuya filosofía han entrado en diálogo los mejores de la disciplina[7]. El punto central de la discusión fue y continúa siendo la relación entre el yo y el tú, en torno a los cuales se cristaliza el pensamiento filosófico de Buber. A continuación determinaré, primero, el lugar de ese pensamiento dentro de la historia de la filosofía (1). Después, me gustaría aclarar el peso sistemático de aquel pensamiento fundamental mediante las consecuencias que, de una forma totalmente independiente al propio interés de Buber, fueron extraídas de ese planteamiento (2). Por último, caracterizaré brevemente el peculiar trabajo de traducción que llevan a cabo los escritores religiosos; pues, en el caso de Martin Buber, la fundamentación humanística de su sionismo se explica a partir de la traslación de motivos religiosos a conceptos filosóficos con los que nosotros hacemos afirmaciones generales e independientes de cualquier comunidad religiosa (3).

1. *La mirada hacia lo performativo*

Buber dedicó su tesis doctoral a Nicolás de Cusa y Jakob Böhme. Independientemente de su amor por el jasidismo —que había sido una respuesta a la aparición de las sectas frankianas inspiradas por Shabtai Tzvi[8]—, se plantea la pregunta de si ya entonces tuvo Buber algún barrunto del sorprendente parentesco entre las imágenes cósmicas de Jakob Böhme y la mística judía —al cual se referiría posteriormente Gershom Scholem con la anécdota de la visita del pietista suabo Friedrich Christoph Oetinger al cabalista Koppel Hecht en el gueto de Fráncfort[9]—.

7. P. A. Schilpp y M. Friedman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber. Library of Living Philosophers* XII, Cambridge UP, Londres, 1967.

8. Para el interés de Martin Buber en el jasidismo, H.-J. Werner, *Martin Buber*, Campus, Fráncfort M., 1994, p. 146.

9. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Suhrkamp, Fráncfort M., 1957, pp. 259 ss. [*Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 2003].

El punto de ruptura que le llevó a la comprensión filosófica que determinaría su obra posterior, lo describe Martin Buber como un acto de conversión que abarca los años de la Primera Guerra Mundial. Si hasta entonces había dado a su experiencia religiosa fundamental el sentido místico del éxtasis que transporta a una situación extracotidiana, después de dicha conversión temería más bien la difusión del propio yo en la unión con lo «emanante» del espíritu divino. En el lugar de este contacto disolvente-absorbente debe surgir en la praxis de un insistente rezo una relación con Dios de alguna manera normalizada si bien desnivelada. Esta relación de la persona que reza a Dios como segunda persona es mediada por las palabras y «la Palabra», algo que adquirirá importancia en el pensamiento filosófico posterior.

Buber, ya anciano, describió su propio alejamiento de la mística con las siguientes categóricas palabras:

> Desde entonces he abandonado aquella «religiosidad» que solo es excepción, separación, exaltación o éxtasis [...]. El misterio ya no se revela más [...] ha establecido su hogar aquí donde todo sucede como sucede. No conozco ninguna plenitud que no sea la plenitud de cada hora moral de solicitud y responsabilidad. Aunque estoy lejos de estar a la altura, sé que soy llamado a la solicitud y que puedo responder con responsabilidad [...]. Si esto es la religión, entonces esta es simplemente todo lo que es vivido en su posibilidad de diálogo[10].

Estas palabras resumen el impulso de cada una de las notas a partir de las cuales trabajó Buber desde 1917 y que publicó en 1923 con el título *Yo y tú**. Todos los escritos posteriores son notas al pie de esta obra principal. La relación interpersonal con Dios como «tú eterno» estructura el horizonte relacional articulado mediante el lenguaje donde ya siempre se encuentra cada persona como aquello-que-está-enfrente-de otras personas: «Ser humano significa ser aquello-que-está-enfrente (*to be the being that is over against*)»[11].

Como se puede entender a partir del uso del pronombre personal, la situación interna del hombre es de hecho determinada por la necesidad de diferenciar aquel *being over against* según dos actitudes diversas; dependiendo de si se trata de estar-enfrente de otras personas o de otros objetos. La relación interpersonal de una primera persona con una segunda, de un «yo» con un «tú», es un modo diferente

10. M. Buber, «Autobiographical fragments», en P. A. Schilpp y M. Friedman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, cit., pp. 3-39, cita p. 26.

* Véase *Yo y Tú y otros ensayos*, LIMOD, Buenos Aires, 2006.

11. M. Buber, «Autobiographical fragments», cit., p. 35.

respecto a la relación objetivadora de una tercera persona con un objeto, de un «yo» con un «eso»; pues la relación interpersonal exige la delimitación recíproca de perspectivas, algo que realiza cada participante respecto al otro y que permite que cada perspectiva pueda ser considerada por el otro. De hecho, pertenece a la relación dialógica que el oyente pueda tomar el papel del hablante, y, viceversa, que el hablante pueda tomar el del destinatario. En contraposición a esa simetría está la mirada asimétrica de un observador fijada en un objeto, el cual, por su parte, no puede mirar a los ojos al observador.

Siguiendo el rastro de esta diferencia entre la relación yo-tú y yo-eso descubre Martin Buber también otra diferencia respectiva al papel del correspondiente sujeto-que-dice-yo. En una relación aparece el yo como actor, en la otra como observador. Los participantes deben «iniciar» una relación interpersonal y «ejecutarla» en el acto comunicativo. Con ello se diferencia ese acto performativo del «qué» y del «sobre qué» de la comunicación, es decir, del aspecto del contenido del discurso. Ya que los participantes no se miran sospechosamente o se acechan mutuamente como si fuesen objetos, sino que se abren recíprocamente, se encuentran en el mismo libre foro dialógico y se compenetran como contemporáneos narrativos de sus historias respectivas. Ambos solo pueden poseer conjuntamente el mismo lugar del espacio social y del tiempo histórico si se encuentran como segunda persona en esa posición performativa. Tal «encuentro» se lleva a cabo en el modo del hacer efectivamente presente al otro en su totalidad. El personal hacer-presente construye un horizonte dentro del cual la percepción del otro solo se focaliza en los rasgos esenciales para la persona misma, y no se pierde, como sucede al observar un objeto, en el ir aleatoriamente de un detalle a otro.

Esa *primacía de lo performativo en el encuentro* la parafrasea Buber con esta florida formulación: «La palabra fundamental yo-tú solo puede ser pronunciada con todo el ser. La palabra yo-eso no puede nunca ser pronunciada con todo el ser»[12]. Obviamente, cuando el observador «toma» una posición objetivadora hacia el objeto, también actúa de alguna manera; pero *in actu* desaparece para él totalmente el aspecto performativo detrás del objeto mismo, del motivo de su percepción o de su juicio. *Intentione recta* el observador abstrae de sí mismo, así como de su lugar y contexto; al mirar en cierto modo «desde ningún lugar» a algo en el mundo, hace abstracción de su estar-anclado en el espacio social experimentado y en el tiempo histórico vivido. Sin em-

12. M. Buber, *Ich und Du* [1923], en *Das dialogische Prinzip*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1986, p. 7.

bargo, Buber reconoce que ese estar-enfrente de «actor» y «observador» no es algo tan simple. También los sujetos que actúan tienen un yo acorazado y no abren su punto de mira. También pueden escudarse y tratar al respectivo otro, en vez de como una segunda persona, como un objeto a partir de la perspectiva de la tercera persona —de forma instrumental, como el médico que opera el cuerpo de un paciente, o estratégicamente, como el banquero que endilga un crédito a sus clientes de los que se aprovecha—.

Desde la perspectiva del crítico cultural, Buber teme incluso que este modo del actuar monológico pueda llegar a ser la forma de vida y existencia dominante de la sociedad en su totalidad. A la luz de esta sospechosa tendencia de nuestro tiempo, a saber, que se expandan cada vez más los campos sociales en los que se actúa con vistas a fines y estratégicamente en el curso de la modernización social[13], el interés práctico de Buber se centra en la relación característica del *face-to-face*, principalmente, de la amistad y el amor. Aunque tales relaciones ejemplares, en sí mismas, solo construyen una parte marginal del conjunto de las acciones orientadas hacia la comprensión, permiten comprender aquello que Buber llama «existencia dialógica». En el tipo ideal del encuentro desprotegido y «vuelto al otro» que tiene lugar en el auténtico ser-con-otro (*Miteinander*) se pone de relieve el acto performativo que, de otro modo, es ocultado por los aspectos temáticos del diálogo o de la interacción.

La mirada hacia lo performativo la comparte Buber con la filosofía existencial contemporánea, la cual interpreta bajo el «qué» de la supuesta «esencia» del hombre el modo velado de esta vida, el «cómo» de su ser-en-el-mundo. Esta oscila entre la existencia propia e impropia, pues la vida humana se caracteriza por ser realización y fracaso. Fenomenología, historicismo y pragmatismo comparten el interés por el carácter de realización de la vida vivida. Desde este punto de vista todos estos filósofos han permanecido como herederos de los hegelianos de izquierdas, quienes pusieron en marcha la destranscendentalización, la pérdida del carácter sublime de la razón y el «proceso de desesencialización del espíritu absoluto» (Marx). Ese movimiento de pensamiento tiene como meta la localización de la razón en el espacio social y en el tiempo histórico, la encarnación de la misma en un organismo humano y en la praxis social; es decir, en un diálogo recíproco

13. «Pero en las épocas enfermas ocurre que el mundo del eso ya no está transido y fructificado por los flujos del mundo del tú cual corrientes vitales: aislado y estancado, un gigantesco fantasma del pantano oprime al ser humano» (M. Buber, *Ich und Du*, cit., p. 56 [trad. cit., p. 80]).

de los individuos que, comunicativamente, se socializan con los sobresaltos y conflictos del mundo que los rodea. Buber era tan consciente de esa herencia hegeliana de izquierda como del parentesco con la filosofía existencial. Se ocupó tanto con Feuerbach, Marx y Kierkegaard como con Jaspers, Heidegger y Sartre. Pero lo característico para él es la mirada hacia la constitución comunicativa de la existencia humana que describe a partir del diálogo filosófico con Wilhelm von Humboldt y Ludwig Feuerbach[14].

2. *El pensamiento fundamental: el primado de la segunda persona*

El punto de partida es el fenómeno de llegar a ser alguien a quien se habla: «Vivir significa ser alguien a quien se le dirige la palabra»[15], de tal forma que uno tiene que «ponerse» frente al otro de un doble modo. La persona a quien se habla debe poder ser enfrentada por el otro, en la medida en que forma parte de una relación yo-tú; y debe poder, luego, pronunciarse respecto a lo que el otro ha dicho —en el caso más sencillo con un «sí» o un «no»—. Con la disponibilidad a *dejarse enfrentar en el diálogo* por otra persona y dar cuentas ante ella, la persona a quien se habla se abandona a la presencia no-objetivadora del otro y reconoce a este como fuente de pretensiones autónomas imposibles de mediatizar. Al mismo tiempo, se somete a las obligaciones semánticas y discursivas que le son impuestas por el lenguaje y el diálogo mismo. Con ello recibe un carácter igualitario la reciprocidad del intercambio de papeles entre el receptor y el hablante de la relación dialógica. Gracias a la disposición a tomar, en la forma del diálogo, la obligación de un otro, se forma de ahí el modelo de actitud de un individualismo igualitario. Sin embargo, no es una imagen pacífica la que dibuja Buber. Justamente en las relaciones íntimas debe ser aceptado realmente el respectivo otro en su estructura fundamental individual y reconocido en su radical otredad[16]. En la necesidad que equilibra las tendencias opuestas de la «expansión del ser-proprio y la vuelta

14. En referencia a Humboldt, cf. M. Buber, *Zwiesprache* [1929], en *Das dialogische Prinzip*, cit., p. 178; en referencia a Feuerbach, cf. M. Buber, *Das Probelm des Menschen* [1948], Gütersloher Verlagsanstalt, Gütersloh, 1982, [7]2007, pp. 58 ss. [*¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 1973]. En referencia a los estímulos que Buber recibió de sus contemporáneos, véase, sobre todo, M. Theunissen, *Der Andere*, Gruyter, Berlín, 1977, § 46.

15. M. Buber, *Zwiesprache*, cit., p. 153.

16. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen* [1936], en *Das dialogische Prinzip*, cit., p. 233; véase también H.-J. Werner, *Martin Buber*, cit., pp. 48 ss.

hacia la unión con otro»[17] reconoce Buber la fuente de la angustia que se da en todo tipo de socialización comunicativa.

Por supuesto, el escritor religioso concentra la filosofía del diálogo en un «diálogo auténtico», transversalmente atravesado por el dedo de Dios. Sin embargo, también la doctrina de este filósofo ofrece interesantes puntos de unión con el desengañado pensamiento posmetafísico. Entretanto los discursos desarrollados a partir de ahí se han ramificado en diferentes direcciones. Comienzo con una pregunta altamente controvertida: ¿qué es más fundamental, la autoconciencia y la autorreferencia epistemológica o, como dice Buber, la relación comunicativa con los otros en el diálogo? Michael Theunissen, en su trabajo de habilitación de 1964, ha presentado la filosofía del diálogo de Martin Buber como contrapunto a la construcción del mundo de la vida de Husserl a partir de las capacidades constitutivas del sujeto trascendental[18]. No solo por motivos de interés específico debo entrar en la discusión del punto en cuestión; una problemática expresada en la pregunta que el mismo Nathan Rotenstreich ha dirigido a Martin Buber de «si la reflexión en sí misma tiene su origen en la primacía de la mutualidad o si la mutualidad presupone la reflexión»[19].

Instalado en la tradición del mentalismo, Rotenstreich defiende el primado de la autoconciencia frente a la relación interpersonal. Para que tenga lugar una relación entre una primera y una segunda persona —argumenta—, debe presuponerse que los sujetos que-dicen-yo entienden la diferencia entre sí mismos y otro sujeto; y ese acto de diferenciación presupone nuevamente una autorreferencia epistémica previa, ya que un sujeto no puede tomar distancia frente a otros sujetos sin antes percibirse e identificarse como sujeto[20]. Como revela el tono irritado de la detallada respuesta que dio Buber a sus colegas de Jerusalén, no se trata aquí de una cuestión cualquiera, sino de una profunda disputa entre paradigmas: ¿es el hombre primariamente un sujeto cognoscente que se relaciona con los hechos en el mundo objetivo y

17. M. Buber, *Ich und Du*, cit., p. 118.
18. M. Theunissen, *Der Andere*, cit., pp. 243-373.
19. N. Rotenstreich, «The right and the limitations of Martin Buber's dialogical thought», en A. Schlipp y M. Friedman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, cit., pp. 97-132, cita p. 124.
20. Nathan Rotenstreich: «Si no reconocemos el estatus de ser conscientes del propio sí-mismo, nos enfrentamos al enigma de cómo podría un ser humano darse cuenta de que es un ser humano que mantiene relaciones con cosas y con seres vivos y que no está simplemente inmerso, sino que alcanza una doble actitud de desapego (en la relación yo-eso) y apego (en la relación yo-reflexión) [...]. ¿Cómo es posible esta doble actitud de estar desapegado y apegado sin la conciencia de uno mismo como una característica constitutiva de la situación en su conjunto?» (*ibid.*, pp. 125 ss.).

en la misma actitud objetivante puede referirse a sí mismo de forma especular? Entonces se diferencia de otros animales, primariamente, mediante la autoconciencia. ¿O toma conciencia de sí mismo solo en la comunicación con los otros? Entonces no es la autoconciencia, sino la forma de la socialización comunicativa lo que distingue a nuestra especie respecto de otras cercanas, es decir, lo que es propio de la existencia humana como tal.

Martin Buber entiende al hombre no primariamente como un sujeto cognoscente, sino como un ente práctico que se implica en relaciones interpersonales para superar de forma cooperativa los desafíos presentados por las contingencias del mundo. También desde esta perspectiva se caracteriza el hombre mediante la capacidad de distanciarse, pero no en el modo de una autoobjetivación: «Es incorrecto ver en el hecho de la distancia originaria la posición reflexionante de un espectador»[21]. No es en la autorreflexión —en el sentido de un replegamiento de la relación sujeto-objeto o yo-eso— donde se halla la característica distintiva entre hombres y animales. Nuestra vida se lleva a cabo, más bien, en la relación comunicativa tríadica de una primera y una segunda persona que al mismo tiempo comparten mutuamente conocimientos sobre los objetos del mundo[22]. La autoconciencia es siempre un fenómeno derivado del diálogo: «La persona toma conciencia de sí misma como un participante en el ser, como un ser-con»[23]. Antes de que pueda hacerse explícitamente objeto de autorreflexión, el sujeto que se desarrolla en el diálogo se da cuenta performativamente de sí mismo al adoptar, en primer lugar, la perspectiva dirigida a un otro: «El yo que [primero] emerge es consciente de sí mismo, pero sin la reflexión sobre sí mismo se convierte en objeto»[24].

En Buber, esta característica de la relación dialógica se da gracias al apriori de la oración, es decir: al rango constitutivo que Buber concede a la relación con el «Tú eterno». Como, en su opinión, el encuentro con la palabra original de Dios estructura todas las relaciones discursivas del mundo interior, puede decir Buber: «Nada me ayuda tanto a entender el hombre y su existencia como el habla (*speech*)»[25]

21. M. Buber, «Replies to my critics», en A. Schlipp y M. Friedman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, cit., pp. 687-746, cita p. 695.
22. K.-O. Apel, «Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie», en *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp, Berlín, 2011, pp. 92-137.
23. M. Buber, *Ich und Du*, cit., p. 66.
24. Íd., «Replies to my critics», cit., p. 695.
25. *Ibid.*, p. 696.

—¡nótese que es el habla (*speech*), y no el lenguaje (*language*) como tal!—. A su manera Buber también tiene parte en el giro lingüístico de la filosofía del siglo XX. Es comprensible que no se interesase por una semántica que, como dijo Richard Rorty, se limitaba a continuar la teoría del conocimiento del siglo XVII con los medios del análisis del lenguaje. Pero en realidad Buber tendría que haber recibido favorablemente el giro de Wittgenstein[26] hacia la pragmática del uso del lenguaje. Buber tuvo la importante y acertada intuición de que para nosotros no puede existir la objetividad de la experiencia y del juicio sin el «entre» creado dialógicamente de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente y viceversa.

Con el análisis de la doble perspectiva de la relación yo-tú/yo-eso, Buber dirige la mirada al cruce constitutivo de dos intenciones. Lo que constituye el espíritu del hombre es el cruce de la relación entre, por un lado, un receptor y un hablante con, por otro lado, las respectivas relaciones intencionales hacia algo del mundo objetivo sobre lo que ambos se entienden. La asunción recíproca de perspectivas entre el yo y el tú posibilita en cierta medida la formación de una puesta en común de percepciones individuales de los hechos *objetivados, por primera vez, de esta forma*. Esta compleja estructura relacional se refleja también en el uso competente del sistema de los pronombres personales y, con ello, de las expresiones entrelazadas para la deixis local y temporal. A partir del cruce sistemático de la relación yo-tú con la del yo-eso se construye, por primera vez, el espacio pragmático que hace posible el uso de cualquier tipo de símbolo lingüístico.

Permítanme mencionar de pasada una confirmación empírica de esta afirmación de la filosofía del lenguaje. Michael Tomasello ha comprobado, en la investigación psicológica del desarrollo del lenguaje ya en la interacción con niños en edad prelingüística, que aquella relación triádica es construida mediante la unión simbólica de la relación vertical hacia el mundo (yo-eso) con la relación horizontal hacia el otro (yo-tú) entre los participantes en la comunicación, por un lado, y sus respectivas relaciones con el objeto de la comunicación, por otro[27]. Los niños de un año más o menos, con el fin de atraer la atención del otro hacia una determinada cosa y poder compartir con él su percepción, siguen el gesto deíctico de personas de referencia (o utilizan su propio dedo índice). A un nivel horizontal también entienden madre e

26. Cf. K.-O. Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, cit., Parte I.
27. M. Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Suhrkamp, Fráncfort M., 2002; cf. también Íd., *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Suhrkamp, Fráncfort M., 2009.

hijo, con la dirección de la mirada, la respectiva intención del otro, de tal modo que surge una relación yo-tú, es decir, una perspectiva social a partir de la cual puede orientar cada uno, en la relación yo-eso, su atención al mismo objeto. Con la ayuda del gesto deíctico —también en combinación con gestos de imitación— adquieren los niños un saber del objeto percibido e identificado conjuntamente que es compartido intersubjetivamente con la madre, y a partir del cual, finalmente, adquieren los gestos su significado convencional.

3. *El trabajo filosófico del escritor religioso*

Martin Buber no ha seguido el camino natural de una elaboración de su principio dialógico-filosófico en los términos de la filosofía del lenguaje[28]. Ya Nathan Rotenstreich le reprochó no sin justicia el concentrarse en el aspecto performativo de la relación yo-tú, en el cómo del «personal hacer-presente» al otro, desatendiendo así el aspecto cognitivo de la relación yo-eso, es decir, el contenido preposicional, el discurso y el conocimiento científico. La justificada crítica a la fijación monotemática de la gran tradición filosófica en el conocimiento de lo ente, en la autorreflexión del sujeto cognoscente y en la función descriptiva del lenguaje toma en Martin Buber la forma de una crítica cultural. Pero va demasiado lejos cuando mete en el mismo saco todas las actitudes *objetivantes* de la relación con el mundo y las tendencias *objetivas* de la época y, generalizando, señala a estas como culpables. Por otro lado, una razón trivial explica el hecho de que Buber no haya agotado el potencial teórico de su propio planteamiento: su principal interés en la cuestión de la autocomprensión ético-existencial. Bajo la sombra de la fuerte normatividad ética de las expectativas de comportamiento vinculantes y de los auténticos proyectos vitales desaparece la débil normatividad que ya está contenida como tal en la pragmática de la comunicación oral.

En Buber no se puede diferenciar entre el filósofo y el escritor religioso. Buber forma parte de aquella serie de escritores religiosos con pretensiones filosóficas que va de Kierkegaard, Josiah Royce y William James, pasando por Ernst Bloch, Walter Benjamin y Emmanuel Levinas, hasta Jacques Derrida. Estos pensadores retoman, bajo las condiciones propias de la Modernidad, una labor de traducción que puede entenderse en el modo de una ósmosis que pasa desapercibida, de la

28. J. Habermas, *Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden*, Suhrkamp, Fráncfort M., 2009, vol. 2, *Rationalitäts- und Sprachtheorie*.

misma forma en que fue perpetuada la metafísica griega bajo la tutela de los teólogos de la religión abrahámica tras la clausura de la Academia. Después de la disolución nominal de esa frágil simbiosis se pudo desarrollar, a la clara luz de un entorno ampliamente secularizado, la renovada fuerza subversiva de una asimilación de la semántica religiosa en el discurso fundamentador de los filósofos.

Así, los filósofos debieron *revelarse*, en cierta medida, como escritores religiosos si querían traducir en conceptos filosóficos accesibles a la generalidad los contenidos semánticos básicos del articulado tesoro de una concreta tradición religiosa. Y al revés, la esfera pública pluralista solo pudo aprender algo de esos escritores porque ellos en cierta medida filtraron filosóficamente los contenidos de la experiencia religiosa y eliminaron de ellos el carácter exclusivo que viene dado por su origen en una específica comunidad religiosa. Este *papel de traductor del escritor religioso en la sociedad moderna* puede explicar la posición que Martin Buber ha alcanzado en la esfera pública política. Su discusión con Herzl es ya famosa. Para este, el proyecto sionista era algo más que una empresa política que tenía como meta, primero, la fundación del Estado, y después, la autoafirmación del Estado judío soberano. Pero desde este modo de ver las cosas, la cultura sionista no era incompatible con una comprensión nacionalista e imperialista del proyecto sionista. La incompatibilidad que, sin embargo, sí que vio Martin Buber se explica desde la perspectiva de un autor religioso que quería fundamentar el proyecto de una nación cultural judía en los conceptos de un filósofo. A él le interesaba la justificación del sionismo no solo a partir de la perspectiva étnico-racial, por así decir, dirigida hacia dentro; quería más bien justificarlo con argumentos que pudiesen convencer a todos.

Buber tomó como necesaria la justificación humanista de la idea sionista. Algo que resulta extraordinario si tenemos en cuenta que era tan poco kantiano como Gershom Scholem, Ernst Simon o Hugo Bergmann lo fueron desde el principio. Estos intelectuales judío-alemanes se entendieron como judíos auténticamente judíos que, en el espíritu de la *Lebensphilosophie* contemporánea, se basaban antes en el descubrimiento romántico de la nación, el lenguaje y la cultura por un Herder, que en la tradición de la Ilustración, o en Marx y Freud. Desde su perspectiva, la sustancia racional que de su religión habían dejado Kant, Cohen y la ciencia hebraica era demasiado escasa —para ellos fue más interesante el otro lado místico o el lado oscuro de la religión de Johann Jakob Bachofen—. Aunque no se olvidaron de Spinoza y Lessing, Mendelssohn y Kant, Goethe y Heine —aquellos lares de su hogar paterno— como tampoco lo hicieron, por otro lado, de los motivos de la discriminación cotidiana en sus países europeos de origen. La sensibi-

lidad moral, con la cual esta primera generación de la cultura sionista ha considerado, analizado y discutido desde el inicio hasta el final de sus vidas el llamado problema árabe, pone de manifiesto una perspectiva cosmopolita e individual a partir de la cual quisieron comprender su proyecto[29].

De hecho, Buber, como filósofo existencial, no tiene a su disposición una conceptualización sociológica adecuada. «Lo social» es tratado, de nuevo, en el horizonte de una forma de socialización ideal-típica en la cual se puede corporeizar un «nosotros real» como equivalente de la relación auténtica yo-tú[30]. Sin embargo, se pueden reconocer ahí las líneas generales de una teoría política. En 1936, aún en Alemania, Buber entró en debate con el pensamiento del amigo-enemigo de Carl Schmitt. Entendió que estas categorías se manifiestan «en los tiempos en los que la comunidad está amenazada», pero no «en los tiempos en los cuales su existencia se tiene por asegurada». De ahí que no aparezca la relación amigo-enemigo tampoco como «principio de lo político». Este consiste más bien en «la aspiración [de una comunidad] a un orden que se adapte a ella». Sin embargo, la comunidad anclada por el lenguaje y la cultura disfruta de una primacía frente a la organización de necesidad y entendimiento del Estado moderno: «Lo quiera o no, la persona pertenece a la comunidad en la que ha nacido o a la que ha ido a parar»[31].

No hay para Buber una relación necesaria o fundada normativamente entre una nación que crece o se unifica sola y un Estado constituido artificialmente por sus ciudadanos. Como es sabido, Buber llegó a imaginar un Estado binacional para Israel[32]. Da igual nación o Es-

29. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, cit., pp. 245 ss.
30. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, cit., p. 116.
31. *Ibid.*, p. 241.
32. Steven Aschheim describe la posición de los intelectuales primero unidos en Brit Schalom y luego en el Ihud (en *Beyond the Border. The German-Jewish Legacy*, Princeton UP, Princeton, 2007, cap. 1: «Bildung in Palestine. Bi-nationalism and the strains of German-Jewish humanism») de la siguiente manera: «Este era un nacionalismo guiado esencialmente por estándares culturales internos y concepciones de la moralidad más que por consideraciones sobre el poder o el interés singular de un grupo. Sus exponentes estaban unidos —como muchos vieron de una manera ingenua y sin esperanza— mediante su oposición al «sionismo político» de Herzl, tanto porque sentían aversión hacia su estrategia de alianzas con poderes externos e imperialistas como porque no tomaron el reino político de la institución estatal por un valor supremo: su meta principal fue el renacimiento espiritual y humano del judaísmo y la creación de una comunidad moral o una *commonwealth* en la que esta misión pudiera ser llevada a cabo auténticamente. Seguramente, no es siempre fácil separar los componentes alemanes más generales y 'cosmopolitas' de las dimensiones recuperadas, específicamente judías y religiosas, de su visión».

tado, la justificación normativa de todas las formas de la convivencia se mide para él finalmente por los posicionamientos auténticos de sus miembros. No solo la acción moral, sino también la acción política justa o injusta se funda en lo «interhumano» del diálogo. El ser individual consiste en una concienzuda responsabilidad que no puede ser diluida en el grupo. Este individualismo habla a partir de una afirmación digna de consideración, a saber, que la auténtica pertenencia a una comunidad es aquella que «incluye la experiencia, informulable de forma definitiva, de las fronteras de esa pertenencia»[33].

Ahora bien, esa visión humanística no era fácil de compaginar con la realidad política; y con la fundación de un Estado, el proyecto de un Estado único en el cual se unificarían con los mismos derechos los ciudadanos judíos y árabes del territorio perdió su fundamento. Desde este primer punto de vista, el humanismo político de aquellos *outsiders* de procedencia judío-alemana y de gran influencia en nuestra formación es algo ya pasado. ¿Vale también esto para el impulso filosófico que inspira este noble programa? Sin lugar a dudas, en el débil discurso académico continúa viviendo algo del espíritu de Martin Buber bajo otras premisas y en un marco teórico diferente (pienso, por ejemplo, en el libro de Chaim Gans sobre la moralidad del Estado judío)[34]. Pero uno puede darse cuenta, sin caer en sentimentalismos, de que las tradiciones se interrumpen y de que solo en situaciones de excepción pueden ser recuperadas con un «salto de tigre al pasado» —por lo tanto, solo bajo nuevas interpretaciones y con otras conclusiones—. Walter Benjamin pensaba con la imagen del salto de tigre en el acto de apoderarse «de un recuerdo, tal y como relumbra en el instante del peligro»[35]. Quizá este amenazado y bello país, rebosante de historia, tiene sencillamente muchos recuerdos.

33. *Ibid.*, p. 241.

34. C. Gans, *A Just Zionism: On the Morality of the Jewish State*, Oxford UP, Oxford, 2008.

35. W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte» [1924], en *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 19, Suhrkamp, Berlín, 2010, tesis VI y XIV [Cf. R. Mate, *Medianoche en la historia*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 113 s. y 223 s., respectivamente].

3

HEINE CONTEMPORÁNEO: «YA NO EXISTEN NACIONES EN EUROPA»[1]

(1) En el año 1828, durante su viaje a Génova, anota Heine: «A diario desaparecen cada vez más los necios prejuicios nacionales, todos los rudos particularismos sucumben en la universalidad de la civilización europea, ya no existen naciones en Europa, sino solo partidos, y es una imagen maravillosa ver como estos [...] se entienden realmente bien a pesar de las muchas diferencias lingüísticas» (II, 376)[2]. Han pasado ciento ochenta y cuatro años desde estas palabras, y entretanto incluso hemos entrado en un nuevo milenio. Tiempo suficiente, se podría pensar, para el entendimiento mutuo de los pueblos europeos. Sin embargo, ante el lamentable afloramiento de los egoísmos nacionales en el curso de la crisis bancaria, financiera y de deuda pública, el optimismo de Heine parece algo ridículamente exaltado. Pero ¿dónde si no en el Parlamento Europeo actualmente existente —aunque arrinconado por los jefes de Gobierno— debería haber cuajado en un poder institucional la previsora frase de que ya no existen naciones en Europa, sino solo partidos? Solo ahí, y no en el Consejo Europeo, que ha arramblado con todo el poder, se podrían construir intereses sociales universalizados y transnacionales, eliminando así los «necios prejuicios nacionales».

De hecho, Heine siempre diferenció cuidadosamente los «prejuicios nacionales» del «amor patriótico». Si bien con reservas, defendió la fiesta de Hambach, donde pronunció «el liberalismo francés su sermón de la montaña» (IV, 88), mientras denominaba «teutón» el encuentro en Wartburg, donde los estudiantes que alardeaban de su orgullosa iden-

1. Discurso pronunciado con motivo de la concesión del Premio Heinrich Heine de la ciudad de Düsseldorf, el 14 de diciembre de 2012.

2. Cito según la edición en seis volúmenes a cargo de Klaus Briegleb, *Heinrich Heine. Sämtliche Schriften*, Hanser, Múnich, 1969-1976.

tidad alemana organizaron una quema de libros. Más tarde confesará: «Podría seguramente amar a los comunistas solo por puro odio hacia los nacionalistas» (V, 233). Heine admiraba el patriotismo francés y envidiaba a los franceses. Ellos podían pintar su amor a la patria con colores cosmopolitas, ya que tenían la posibilidad de idealizar su tierra natal como origen de la civilización y del progreso humano. Tanto más oscura, en cambio, le parecía al emigrante la situación alemana.

Por otra parte, el dolor de la emigración hizo de Heine un heraldo del genio alemán. Él, que mediante su propia obra supo restituir el Romanticismo a la Ilustración como su verdadera propiedad, canta las alabanzas del modo de ser alemán. Aunque sea él mismo quien atrapa al lector con el brillo de su estilo fluido y encuentra palabras conmovedoras, sugestivamente ligeras e insinuantes, exalta, en contraste con lo francés, justamente lo pesado, hostil y desgarrado de espíritus alemanes tan específicos como Lutero o Jakob Böhme, Jean Paul o Fichte, Kleist o Grabbe. No obstante, el punto más elevado de la historia del espíritu alemán lo constituye para él, naturalmente, el tiempo de la Ilustración, del cual osa afirmar: «Ni siquiera en Grecia se ha podido expresar tan libremente el espíritu del hombre como en la Alemania que va de la mitad del siglo anterior hasta la invasión francesa» (III, 542).

En esta actitud afirmativa frente a lo mejor de las propias tradiciones veo la clave para aquella afortunada constelación que después de la Segunda Guerra Mundial ha permitido finalmente también en Alemania una recepción de Heine sin reticencias. Solo después de 1945 pudo encontrar Heine —honrado ya en vida en Francia y el resto de países europeos, incluso en otros continentes— también entre nosotros un completo reconocimiento. Es verdad que el europeo toque de trompeta de Heine que llamaba a asaltar la cerrazón de ideas de los pueblos encuentra aún hoy oídos sordos. Pero a pesar de esta especial sordera (para la cual, por cierto, Heine ya acuñó la expresión «cansancio de Europa»), fue en la derrotada y moralmente arrasada Alemania de posguerra donde, por primera vez, se atenuó la terca resistencia frente al intelectual Heine. Las generaciones posteriores prestaron atención a los autores que les pudieran señalar, en las escombreras de tradiciones desacreditadas y sospechosas, la senda hacia las partes no corrompidas de la maltrecha herencia cultural. También esta vez lo mejor había sido custodiado en el exilio por emigrantes judíos. Y aquellos que volvieron llevaban a su Heine en el equipaje. La línea de estos autores se extiende, por mencionar solo algunos de los intelectuales, desde Adorno a Günther Anders, pasando por Marcel Reich-Ranicki, y llegando hasta mi generación con autores como Peter Szondi e Ivan Nagel.

Heine fue el escritor que en 1828 dio a la pregunta: «¿Cuál es la gran tarea de nuestro tiempo?», una respuesta concisa: «Es la emancipación. No solamente la de los irlandeses, griegos, judíos de Fráncfort, negros de las Indias occidentales [...], sino la emancipación del mundo entero, especialmente la de Europa, que ya se ha hecho adulta» (II, 376). ¿Quién habría podido ser mejor guía para los jóvenes alemanes después del fascismo sino alguien cuyo autor preferido era Lessing? Heine, quien aún llegó a tener contacto personal con Hegel y Schelling, publicó en el año 1835 en París un impresionante panorama, dibujado con gruesos trazos, titulado *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania**. Como un buen médico de familia, Heine ausculta ahí los tonos pulmonares de la nueva historia del espíritu alemán. Y para evitar que sus lectores franceses se precipitasen al vacío en esta excursión de alta montaña, tensó, como haría un inteligente escalador, una cuerda de seguridad por encima de los abismos alemanes, asegurándola por un extremo a Spinoza y por el otro a Hegel.

Si, partiendo de Spinoza, se sigue el camino entre estos dos jalones, las huellas de la lucha por la libertad religiosa, por la libertad del pensamiento y de prensa, por los derechos humanos y la democracia social nos llevan con pasos seguros, pasando por Christian Wolff, primero a Lessing, a aquel «profeta que del segundo testamento señala un tercero». Sobre Lessing habla Heine como si lo hiciese de sí mismo: «Fue la crítica viva de su tiempo y su vida entera fue polémica» (III, 585). A este le sigue la apasionada rehabilitación del editor Christoph Friedrich Nicolai, quien ya combatió contra molinos de viento en su encarnizada lucha contra el oscurantismo; y continuando el camino, nos conduce Heine, pasando por el gran ilustrado judío Moses Mendelssohn y el amante de la libertad Georg Forster, hacia el aniquilador de mundos Immanuel Kant. Este no fue ningún genio, dice el Heine discípulo de Hegel, pero con el «envarado estilo» de su *Crítica de la razón pura* asaltó el cielo y pasó a todas sus tropas por las armas. Esta revolución a lo Robespierre en el mundo del espíritu se prosigue luego en Fichte, el Napoleón de la filosofía, y Schelling, el contrarrevolucionario; desembocando en el régimen contemporáneo, por así decir orleanista, de Hegel. Sin embargo, ya que Kant impulsó todo este movimiento del pensamiento no tanto mediante el mero contenido de sus escritos, sino, en cierto sentido, performativamente, «mediante el espíritu crítico que reina en ellos», surge ahora, después de la muerte de Hegel y la Revolución de Julio en Francia, toda una generación de jóvenes alemanes y jóvenes hegelianos, enteramente consagrada a la

* Alianza, Madrid, 2008.

actualidad, que se sitúa en el umbral que separa las ideas revolucionarias de su realización en la práctica.

Con este currículum desarrolló Heine un contraprograma de las corrientes principales de todo el siglo XIX y de principios del XX a partir de las fuentes de la historia del espíritu alemán y judío-alemán —si se tiene en cuenta el enorme efecto de Spinoza en las capas burguesas judías cultas—. Después de 1945 este programa se contraponía de una forma aún más tajante a todo aquello que había conducido a la catástrofe alemana; y también a muchas cosas que —so capa de un anticomunismo represivo— tuvieron una supervivencia inhibida pero tenaz en las élites de la época de Adenauer arrastradas del tiempo del nazismo. Para aquellos que a la sombra del destruido régimen nacionalsocialista iban buscando sus raíces espirituales, nunca fue más atractivo «el partido de las flores y los ruiseñores» que Heine alimentó con espíritu revolucionario; ni fue más convincente la enfática unidad de democracia, derechos humanos, esperanza cosmopolita y pacifismo; ni más evidente la emancipación social y la preocupación de que todos tuvieran algo que llevarse a la boca*.

Esto no quiere decir que la recepción de Heine en la antigua República Federal se llevase a cabo sin fricciones. Aún en el centenario de la muerte del poeta, el Gobierno de la República Federal se protegió por todos los costados con una contradictoria nota de prensa. Sin embargo, fue entonces, en 1956, cuando se fundó una activa Sociedad Heinrich Heine en Düsseldorf y, un poco más tarde, el meritorio Instituto Heinrich Heine. También en la República Federal apareció entonces una edición crítica de Heine a cargo de Klaus Briegleb. Pero sin la resonancia que en los espíritus libertarios del movimiento del 68 tuvo el canto de Heine a «la democracia de los dioses iguales en honor, santidad y bienaventuranza», no se habría podido llevar a cabo una duradera rehabilitación de Heine *en su totalidad*. Los historiadores hablan hoy de una consolidación del renacimiento de Heine en los años setenta y de una canonización en los ochenta. En el *Heine-Handbuch* de Gerhard Höhn, trabajo pionero de un erudito particular, se lee que a finales de los años ochenta la «disputa sobre Heine» ya se había vuelto hacía tiempo a su polo opuesto: «El luchador por la libertad y el progreso hoy ya no es denigrado, sino celebrado y honrado en todas partes»[3].

* La expresión alemana *Suppenfrage* designa la preocupación por las condiciones materiales de vida; esta es una de las preocupaciones humanas esenciales, según Heine, junto con la *Gottesfrage*, la pregunta por Dios, y la *Kamelfrage*, la cuestión de la justicia social (*N. del T.*).

3. G. Höhn, *Heine-Handbuch*, Metzler, Stuttgart, 1987, XI; ²1997, VII.

Estas palabras fueron escritas por su 190 aniversario. ¿Qué nos puede decir aún este Heine canonizado y honrosamente enterrado bajo montañas de interpretaciones doscientos quince años después de su nacimiento? Desde luego, con sus *Nuevos poemas*, su *Romancero*, su *Viaje por el Harz* o su *Cuento de invierno*, Heine puede ocuparse él solo de su repercusión literaria. Pero Heine no es solo un poeta. ¿Puede seguir siendo aún, como tribuno moldeador de mentalidades, un guía? ¿Tienen todavía algo que decirnos hoy este apóstol secular y la biografía de su obra empapada de historia contemporánea? ¿Podemos aprender aún algo en este sentido de Heine o, al menos, de su ejemplo?

(2) Esta no es ninguna pregunta retórica. Siempre ha sido difícil decir algo sobre Heine que este no hubiera dicho de sí mismo hace tiempo. Heine ha reflexionado incansablemente sobre su papel, su persona y su trabajo, tanto de una forma autocríticamente despiadada como de manera narcisista; y lo que dijo sobre sí mismo fue, a pesar de la trampa del reflejo narcisista de sí mismo, rara vez totalmente falso[4]. Así, todo intérprete corre el riesgo de seguir las huellas ya trazadas autobiográficamente. Sin embargo, esta circunstancia problemática, tomada como tal, es algo digno de atención, pues obedece al hecho de que Heine ha sido el primer gran *escritor contemporáneo de su tiempo*. Heine es uno de los primeros poetas que logró expresar, en la época de la naciente prensa de masas, una nueva conciencia de su tiempo. La conciencia histórica, que ya había hecho acto de presencia con la Revolución francesa, llegó a ser una fuerza determinante de su oficio de escritor. Esta conciencia de vivir en un tiempo nuevo, incluso «novísimo» (como diría Hegel), se plasma, por un lado, en los cambios formales con los que actualiza los géneros literarios —es decir, en las cartas, cuadros de viaje, crónicas de los salones y confesiones de Heine—; por otro lado, carga las famosas formas líricas con tomas de partido, haciendo de ellas «poesía de su tiempo». La conciencia nerviosa de una actualidad orientada al progreso y al futuro y que se desvincula del pasado, da lugar en la obra de Heine a la famosa tensión entre periodismo y poesía que Karl Kraus deplorara injustamente.

Heine es un autor involucrado que interviene en las luchas de su tiempo. Percibe la historia contemporánea como «historia de caza»: «Es

4. Wolfgang Hädecke comienza su biografía (*Heinrich Heine*, Hanser, Múnich, 1985) con un resumen de las tristemente célebres *Memorias* de Heine, cuyas observaciones sobre sí mismo no pierden valor por el objetivo táctico que presidió la redacción de ese escrito.

el tiempo de la gran caza de las ideas liberales» (II, 667). Con conciencia de sus efectos, Heine reflexiona sobre su propio papel en la espiral de un acaecer histórico permanentemente convertido en presente de forma periodística. Sabe que escribe en el espacio de resonancia de un público lector consciente de la actualidad y que toma partido[5]. Y polariza a sus lectores, puesto que compone sus textos a la espera de reacciones disonantes. Esta reflexividad, el verse reflejado en las miradas de lectores que adoptan posiciones determinadas, predestina a Heine también a ser un autobiógrafo sagaz cuya observación de sí mismo siempre se adelanta a nosotros, sus intérpretes posteriores. Sin embargo, lo que realmente distingue a Heine es la unión de esta conciencia polémica del escritor político con el *pathos* de la verdad del lírico sensible que se convierte en incorruptible sismógrafo de las propias emociones. Pero el empático yo lírico que expresa Heine en sus canciones y en muchos de sus poemas tardíos, también desempeña un papel ahí donde se convierte en caja de resonancia de la historia contemporánea, en contraparte del hombre contemporáneo que toma partido. El yo lírico quiere ser mero testigo y expresar lo que surge de las profundidades de la propia subjetividad como experiencia que retorna y que, compartida por muchos, es universal.

La nueva conciencia del tiempo histórico a la que literariamente Heine le desata la lengua, le convierte en nuestro contemporáneo. Compartimos con él la conciencia moderna de un flujo temporal dinámico que, como el ángel de Benjamin, se abalanza desde el futuro sobre las generaciones vivas actuales para arrancarlas del pasado y confrontarlas, en el horizonte de su respectivo futuro, con la exigencia de elegir de forma responsable entre las alternativas abiertas y encontrar la respuesta adecuada. Pero, al mismo tiempo, los contemporáneos entienden el motor que acelera de esta forma el flujo del tiempo como «lo moderno». Les gustaría intervenir en este proceso, ya sea para frenar o para acelerar la modernización. A partir de esta perspectiva, la historia contemporánea no solo adquiere la cualidad de un llamamiento al que debe atender el presente, sino que, al mismo tiempo, el proceso histórico gana una dirección, de manera que hay pueblos que pertenecen a la vanguardia y otros que se quedan atrás. Ahora existe un criterio del progreso, y es desde lo más avanzado desde donde se mide la simultaneidad de lo no simultáneo. Y por ello, como es bien sabido, para Heine, la filosofía alemana no es otra cosa que el sueño de la Revolución francesa. Y como dirá Marx: el presente alemán está «por

5. Véase el duodécimo capítulo de J.-C. Hauschild y M. Werner, *Heinrich Heine*, Kiepenheuer & Witsch, Colonia, 1997.

debajo del nivel de la historia» y pertenece al «trastero de los pueblos modernos»[6].

Las dimensiones del pasado y del futuro toman para los contemporáneos valores positivos o negativos dependiendo de la importancia que atribuyan a las ganancias o pérdidas esperadas de la modernización. Este tinte político de las dimensiones temporales se reflejó espacialmente por primera vez en la disposición de los asientos en la Asamblea Nacional francesa. Los espíritus conservadores se separaron de los liberales. Los unos estaban convencidos de que las pérdidas debidas a la desintegración de formas de vida heredadas superaban a las ganancias prometidas por un progreso quimérico. Los otros opinaban, por el contrario, que la ganancia neta media de la destrucción creadora era ampliamente superior a los dolores de los perdedores de la modernización. Finalmente, la izquierda se caracterizaba por su sensibilidad ante las paradojas del progreso: las heridas que irremediablemente inflige la modernización social debían poder ser curadas mediante el salto revolucionario a la verdadera Modernidad.

También Heine pensaba así. Las formas de vida desarraigadas del pasado encubrían una sustancia intangible que los hombres de acción podían salvar para las generaciones futuras solo si se dejaban guiar por una lectura dialéctica del progreso. La mentalidad de Heine está profundamente caracterizada por esta ambivalencia entre el inminente derribo de los poderes represivos de la nobleza y la Iglesia —que en su tiempo frenaban el progreso— y la salvación de una herencia de la humanidad —herencia vulnerable por no poder ser regenerada— que debe mantenerse alejada del ataque fanático de los iconoclastas. Heine, entusiasmado con la Revolución de Julio, desde luego celebra la ruptura con el pasado: «A la tradición le son retirados todos los honores» (III, 590). Sin embargo, cuando llega a París después de la Revolución, sus primeros pasos le llevan a la Bibliothèque Royale, donde pide ver el *Codex Manesse* y los manuscritos de los *Minnesänger*.

Nosotros hemos permanecido contemporáneos de esta moderna conciencia del tiempo. En los colores del escenario político y en la distribución de escaños de los parlamentos —en los que, igual que antes, se reflejan las cuentas de pérdidas y ganancias de un progreso económicamente trivializado— no ha cambiado nada. Es verdad que observando la equiparación global de las infraestructuras sociales se podría afirmar que tan solo hay ya sociedades modernas. Pero los fracasados

6. K. Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung» [1844], en *Marx-Engels-Werke*, vol. 1, Dietz, Berlín, 1976, pp. 380, 379 [*Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Pre-Textos, Valencia, 2014].

programas de ayuda al desarrollo y, sobre todo, el despropósito de los ingenuos intentos de exportar atropelladamente las directrices y procesos democráticos a cualquier parte del mundo, nos ilustran sobre la no-simultaneidad de costumbres y mentalidades culturales. Y de la misma manera que nos abstenemos de los juicios de valor sobre otras culturas, con la misma naturalidad aplicamos, ahora como antes, el criterio de la modernización, al menos en las unidades de medida económica de los costes salariales y de la capacidad de competencia. Y así leemos a diario que los países de la Europa del sur «se han quedado atrás» respecto de los del norte, con sus fuertes exportaciones.

Lo que también ha cambiado poco son los comedores para pobres, que hoy reciben el nombre de «comedores sociales». Pero se ha agotado el sentimiento revolucionario que en el tiempo de Heine aún tenía una frescura juvenil. Heine tenía a las espaldas una Revolución francesa madurada en la forma del *Code Napoléon*; detrás de nosotros se elevan las montañas de cadáveres de los maltratados y los asesinados en la época de los extremos. Vivimos en un tiempo posrevolucionario y posheroico; ya 1968 cambió de género la revolución... de ópera a opereta. Lo que con ello ha cambiado no es la conciencia del tiempo como tal, sino la conciencia de la modernidad, es decir, la actitud de los actores políticos con respecto a la flecha temporal de la modernización económica y social. Esta ha tomado, entretanto, la figura de un proceso sistémico que avanza por sí mismo y en el que no cabe ya intervenir. Se ha desplazado el *locus of control* de la intervención valerosa a la acomodación desalentada. Ya no nos comportamos con relación al futuro en el modo del desafío y la respuesta, *challenge and response*, sino —como nos encarece nuestra canciller— en el modo de TINA: *There is no alternative* [No hay alternativa].

Sin embargo, en este punto podrían los expertos en Heine echar su cuarto a espadas, prevenir contra polémicas baratas y dar la vuelta a la cuestión. ¿Acaso no fue justamente Heine quien en el lecho de su postración* se retractó de las juveniles fantasías revolucionarias de crear el reino de los cielos en la tierra? ¿Acaso no fue él quien vio el error de la inflación de las pretensiones y de las exigencias excesivas a las que se ven sometidas nuestras fuerzas políticas? ¿No expió él los pecados de la autodivinización con su conversión tardía a la fe en un Dios personal? ¿No habría podido una buena dosis de fatalismo o, en cualquier caso, de resignación, a la vista de las limitadas posibilidades de intervenir y conformar políticamente nuestros pueblos, resguardarnos de los extremos del siglo XX?

* Heine denominó *Matratzengruft*, literalmente «tumba de jergón», el lecho en el que tuvo que pasar sus últimos ocho años de vida a causa de su enfermedad (*N. del E.*).

Pero estas preguntas no solo sugieren una falsa imagen de Heine, sino que conducen también a consecuencias erróneas. En lugar de las aspiraciones políticas que se inflan hasta lo fantasioso, nos enfrentamos hoy a una política que baja la cabeza. Todos nosotros bajamos la cabeza ante las exigencias de los mercados financieros y confirmamos con nuestra inacción la aparente impotencia de una política que permite que el precio de la crisis lo pague la masa de los contribuyentes en vez de los inversores especuladores. Heine se habría reído de los contables de las ganancias privatizadas y de los costes socializados. ¿Qué habría dicho él, que *veneró* también la mirada romántica al pasado, a propósito de la decisión de la orgullosa ciudad de Stralsund de malvender a coleccionistas privados sus tesoros medievales porque sus arcas públicas están vacías? ¿Qué habría dicho del pobre municipio de Tower Hamlets, al este de Londres, que vendió a bajo precio, por el mismo motivo, una escultura donada por Henry Moore? La advertencia neoconservadora ante las exageraciones normativas no es la respuesta correcta a un espíritu de época desarmado normativamente y adaptado a los imperativos del mercado y de la autoexplotación. Pero, sobre todo, veo en el tardío giro religioso de Heine algo muy distinto de una acomodaticia sumisión a poderes superiores. Debemos mirar con más atención para poder determinar aquello de lo que efectivamente el Heine más tardío reniega en sus *Confesiones*, y en lo que se mantiene firme.

(3) Heine data su conversión religiosa en el año 1848 —cuando la Revolución fracasa y su enfermedad incapacitante entra al mismo tiempo en su estadio más opresivo—. Hasta ese momento Heine mantuvo la esperanza en un cambio radical, pues en julio de 1830 el pueblo había obtenido una victoria para la burguesía, pero no se había beneficiado de ella. Desde este punto de vista ya casi marxista, la revolución que aupó al poder a Napoleón III fue un golpe fallido. Heine suspira: «Una revolución es una desgracia, pero una desgracia aún mayor es una revolución fallida» (IV, 78). Independientemente de los motivos personales, la decepción de Heine respecto a la Revolución de 1848 no estaba históricamente injustificada, por lo menos en lo referente a su patria. Aún habría que esperar un siglo más hasta que una democracia pudiera establecerse en suelo alemán de forma duradera.

Ante este trasfondo pesimista, también se agudizaron en aquel momento las diferencias políticas entre Heine y los «jacobinos alemanes» en París. Los feos uniformes de hospital de su gris vestimenta igualitaria ya habían sido objeto de burla por parte de Heine en su escrito contra Börne. En este escrito polémico ya previno frente a una «cura radical» que «al final, sin embargo, solo tiene efectos exteriores». Antes de 1848

solo hervía suavemente en Heine el temor a la furia de un violento igualitarismo y de una iconoclastia enemiga del arte («destruyen mis lauredales para en ellos plantar patatas»; V, 232); un temor que, por así decir, empezó a borbotear después de la Revolución de 1848, fallida a los ojos de Heine. Esta llegó a ser uno de los motivos que, «en aquellos días de locura general», le llevarían a una revisión de sus convicciones relativas a la *filosofía de la acción*.

Hasta ese momento Heine había entendido la filosofía del espíritu de Hegel como despliegue de un proceso de autodivinización del hombre. Según esta lectura, Hegel enseñaba «cómo el hombre llega a ser Dios mediante el conocimiento o, lo que es lo mismo, cómo Dios se hace consciente de sí mismo en el hombre» (VI, I, 479; así como II, 510). Heine, impresionado por el saint-simonismo, estaba convencido de difundir exclusivamente el «secreto de escuela» del Idealismo alemán al anunciar —como uno de los primeros jóvenes hegelianos— el imperativo de pasar del pensamiento al acto, de la teoría a la práctica. Sin embargo, este pensamiento de una transformación radical ya había recibido desde un principio una coloración romántica en el yo lírico de Heine. El partido de las flores y de los ruiseñores debería ocuparse de hermanar la justicia social con la belleza y la felicidad. Por fin debería verse cumplido el sueño de una reconciliación de Jerusalén con Atenas, con la que habían soñado Hegel, Hölderlin y Schelling en el seminario de Tubinga. Por fin debería fundirse el «espiritualismo» con el «sensualismo», como ahora dice Heine, es decir, la libertad igualitaria de la sociedad con una emancipación de los sentidos y de la carne. Esta utopía resuena más adelante todavía en el deseo de reconciliar el «ascetismo judío» con el «natural helénico». Pero ahora Heine abjura del exaltado pensamiento revolucionario de una híbrida autodivinización y, con ello, puede dar curso a su hasta entonces reprimido miedo a la revolución. Así lo reconoce Heine en 1854: «De otros tantos dioses venidos a menos de aquel periodo de ruptura [es decir, los años 1830 a 1848] tuve que abdicar con lástima y retroceder al estado privado humano [...]. Volví al bajo redil de las criaturas de Dios, y veneré de nuevo la omnipotencia de un ser supremo» (VI, I, 475).

Naturalmente, el Heine atado al lecho reflexiona también sobre la fragilidad del enfermo en busca de ayuda como un motivo mucho menos convincente de su conversión. Él mismo había exclamado antes en tono de burla: «En el lecho de muerte se han convertido tantos librepensadores» (III, 634), y ahora le tocaba a él besar la cruz. Así, tampoco la emoción casi infantil del lamento que entona en su lecho doliente puede borrar del todo la duda maliciosa que despierta en él el pensamiento en un sentido caritativo de su giro religioso. La melodía

de la confesión de Heine, como todo lo demás, aparece entrecortada con autocrítica irónica:

> En este estado es una verdadera fortuna para mí que haya alguien en el cielo ante el que puedo permanentemente gimotear la letanía de mis penas, especialmente después de medianoche, cuando Mathilde se ha entregado al reposo que frecuentemente le es tan necesario. ¡Gracias a Dios! En semejantes horas no estoy solo, y puedo rezar y lloriquear tanto como quiera, sin avergonzarme (VI, I, 476).

Este mismo tenor determina también el modo en que se ocupa Heine —en la figura de Lázaro— con su estado *post mortem*. Esta melancolía tranquilizadora, casi reconciliada, nos ha regalado uno de sus más bellos poemas (VI, I, 113):

Keine Messe wird man singen,
Keinen Kadosch wird man sagen,
Nichts gesagt und nichts gesungen
Wird an meinen Sterbetagen.

Doch vielleicht an solchem Tage,
Wenn das Wetter schön und milde,
Geht spazieren auf Montmatre
Mit Paulinen Frau Mathilde.

Mit dem Kranz von Immortellen
Kommt sie mir das Grab zu schmücken
Und sie seufzet: «Pauvre homme!»
Feuchte Wehmut in den Blicken.

Leider wohn ich viel zu hoch,
Und ich habe meiner Süßen
Keinen Stuhl hier anzubieten;
Ach! sie schwankt mit müden Füßen.

Süßes, dickes Kind, du darfst
Nicht zu Fuß nach Hause gehen;
An dem Barrieregitter
*Siehst Du die Fiaker stehen**.

* Damos una traducción literal de la poesía XII del Libro Segundo, «Lamentaciones-Lázaro», del *Romancero*: «Ninguna misa se cantará, / ningún *kadosch* se dirá, / nada será dicho o cantado / en los días de mi muerte. // Pero quizá un día tal, / si hace un tiempo bueno y agradable, / irá a pasear por Montmatre / la señora Mathilde con Pauline. // Con la corona de los inmortales / viene a adornarme la tumba / mientras solloza: 'Pauvre homme!', / húmeda melancolía en la mirada. // Lamentablemente vivo demasiado alto, / y no tengo para mi amor / aquí una silla que ofrecer. / ¡Oh! Se tambalea con pies cansados. // Dulce pequeña y rechoncha, / tú no puedes ir a casa a pie; / en aquella verja / verás el coche esperando» (*N. del T.*).

(4) Esta sería una bonita y adecuada conclusión para una conferencia sobre Heine, pero mis reflexiones tienen aún un final pendiente. Es cierto que Heine abjuró de un exaltado pensamiento revolucionario, pero permaneció fiel a su lucha, la lucha por la instauración de los derechos humanos, de los «diez mandamientos de la nueva fe mundial». Mantuvo su adhesión, como él mismo dice, «a los mismos principios democráticos que veneraba en mi primera juventud». Cuando el viejo Heine se queja de las debilidades del pueblo soberano, se interrumpe cada vez a sí mismo y desarrolla de pasada el entero programa socialdemócrata del porvenir. Parece casi una frase de Brecht: «Esa fealdad [del pueblo] nació de la suciedad, pero desaparece con la misma tan pronto como construyamos baños públicos donde su majestad el pueblo pueda bañarse gratis» (IV, I, 468). Sea lo que fuere lo que pudo haber significado personalmente la conversión religiosa para Heine, intelectualmente la sustitución de Homero por la Biblia significó un anclaje normativo más profundo de su no disminuida radicalidad política. Heine ahora toma en serio la perspectiva kantiana según la cual «a la ley viviente de la moral y a la fuente de todo derecho y toda legitimidad» debe serle quitado lo meramente subjetivo. A la moral y al derecho les conviene otro tipo de objetividad que al arte, que es creado a partir de la subjetividad.

Heine desde siempre ha jugado con un cierto gesto religioso. Desde el principio adscribió al intelectual y al escritor el papel de «apóstol» de una religión de la libertad. La apropiación realizada, con la ayuda de Saint-Simon y Hegel, a la manera ateísta de impulsos esenciales del Antiguo Testamento, con la edad se le hace consciente de otro modo. Ahora reconoce en la «eticidad del judaísmo antiguo» las raíces universales e igualitarias de su propio sentimiento militante de justicia y libertad. Heine, después de la conversión, no debe realizar ninguna revisión importante de su consideración de la historia; aunque ahora ni su conversión protestante ni su origen judío pueden ser rechazados por más tiempo e incluso aparecen a una luz afirmativa. Los judíos han regalado al mundo su Dios y su palabra, la Biblia. Más adelante —en el transcurso de la Reforma—, el libro de los libros es traducido a todas las lenguas nacionales, divulgado por todo el globo terráqueo y entregado «a la exégesis de la razón individual». Esto ha promovido, finalmente, la «gran democracia», donde «cada hombre no solo debe ser rey, sino obispo de su hogar» (VI, I, 485).

Pero, sobre todo, adopta ahora Moisés una dimensión que supera la vida particular: la libertad habría sido «siempre el pensamiento último del gran emancipador», y ese pensamiento se habría encendido «en todas sus leyes que afectan al pauperismo». Naturalmente, ni siquiera a

la vista de la muerte puede Heine dejar su antiguo gusto por la chanza. Cualquier lector de sus poemas tiene la experiencia de que el autor, en un primer momento, le seduce a dejarse llevar por la espiral lisonjera y desublimadora de un tono conmovedor; pero luego, como muy tarde en la última línea, rompe el conjuro fascinador para impedir al lector, casi ya atrapado, deslizarse en lo sentimental. Y así sucede también con su veneración por Moisés, pues Heine, que siente aún la comezón de la crítica a la religión de Feuerbach, la sazona con una «última línea» de este cariz, haciendo un guiño al lector: «Que Dios me perdone, pero a veces me parece haber tenido la impresión de que este Dios de Moisés no fuera sino el reflejo luminoso del propio Moisés, al que se parece tanto, semejante en la ira y en el amor» (VI, I, 480).

Comoquiera que entendamos este giro religioso, podemos decir lo que no es: una deflación de la pretensión de mejora de este mundo. Al final de su vida, Heine desplazó el anhelo de felicidad del poeta, que ya tenía un tono religioso, al más allá, pero esto no quebró el entusiasmo por la libertad del cantor, la ira política y la indignación militante del intelectual y ciudadano herido en su sentimiento de justicia. No hizo ninguna enmienda en su filosofía de la historia desde un punto de vista cosmopolita inspirada en Kant. No hay ningún indicio para pensar que, ya entrado en años, hubiera despreciado menos el desconsolado realismo de aquellos que «reprueban nuestra lucha por la libertad» de cuanto lo hiciese en sus años mozos, o de que hubiera cedido al fatalismo de aquellos para los que «no hay nada nuevo bajo el sol». Su polémica contra la concepción histórica de los «sabios de la escuela histórica», de los Savigny y Ranke, se mantuvo firme: «Se ríen de toda aspiración del entusiasmo político que quiere hacer el mundo mejor y más feliz» (III, 21).

En sus momentos más negros quizá el Heine anciano pudo haber pensado que ni siquiera el pobre equilibrio existente entre el bien y el mal se mantendría si no hiciéramos todo lo posible, sin miedo a ponernos en ridículo, para pese a todo mejorar el mundo. La expresión «mejorar el mundo» ha tenido siempre en Alemania un tono peyorativo. Hoy, en la furiosa parálisis de nuestro tiempo, a esa expresión se le añade, aún con más motivo, un tono estridente. Bajo el peso de la complejidad paralizadora de un «Dios convertido en dinero» (Heine) se extiende la actitud resignada de que todo cambia, pero nada funciona. Todo pensamiento que va más allá del día presente se vuelve sospechoso. Y sin embargo, después de la desafortunada Revolución de 1848 de Heine, hemos vivido cien años de progresos, por lo menos en lo que respecta a la legalidad. La anticipadora visión liberal de Heine de una democracia en Alemania se ha hecho realidad. ¿Por qué

no podría también llegar a ser verdad su visión europea de una superación de los prejuicios nacionales con la ayuda de la astucia de la razón económica?

Cuando Heine, estudiante de veinticinco años, viajó a Polonia invitado por un amigo, quedó profundamente afectado por el patriotismo desbordante que allí encontró. A la vista del desafortunado destino de esta nación, dividida entonces por tercera vez, exclamó: «¡Es una visión horrorosa la del cuerpo de la nación polaca retorciéndose en la agonía!». La compasión, sin embargo, no le impidió hacer al mismo tiempo esta otra reflexión:

> Todos los pueblos de Europa y de toda la Tierra deberán sobrevivir a esta batalla a muerte, para que de la muerte surja la vida, y de la nacionalidad pagana la fraternidad cristiana. Con esto no me refiero a la renuncia a todas las bellas particularidades en las que se refleja con predilección el amor [patriótico], sino a aquella [...] fraternidad de los hombres, proclamada de la forma más bella por los más honorables portavoces de nuestro pueblo, por Lessing, Herder, Schiller, etc., esto es, al cristianismo originario (II, 80 s.).

Esto es lo que hoy podemos aprender de Heine.

II

EN LA ESPIRAL DE LA TECNOCRACIA

4

CLAVES PARA EL DERECHO Y EL ESTADO DE DERECHO DEMOCRÁTICO EN TÉRMINOS DE TEORÍA DEL DISCURSO[1]

Se me ha pedido, en primer lugar, hacer un repaso de algunas razones a favor del planteamiento de la teoría del discurso desarrollado en *Facticidad y validez** (1-4) para, a continuación, mencionar los puntos de vista bajo los cuales este planteamiento quizá podría ser recomendado con miras a ulteriores distinciones conceptuales encaminadas a una conceptualización de la constitucionalización del derecho internacional (5-10).

(1) Cuanto más aumenta la complejidad de la sociedad y los problemas por regular políticamente, menos parece ser posible salvaguardar la ambiciosa idea de la democracia, según la cual los destinatarios del derecho deberían ser al mismo tiempo sus autores. Contra ella apunta ya a primera vista el modo político incrementalista de un poder ejecutivo que tan solo reacciona ya a los imperativos de sistemas funcionales obstinados y, por lo tanto, desvincula tanto como sea posible la elección de sus políticas del proceso de legitimación. Sin embargo, un planteamiento fundado en la teoría de la comunicación también puede, bajo estas circunstancias, mantener con cierta plausibilidad la promesa democrática de la inclusión, es decir, de la participación de todos los ciudadanos en el proceso político. No deberíamos limitar las elecciones y votaciones al acto de la votación misma. Esos votos consiguen el peso institucional de las decisiones de un colegislador solamente en la unión con una esfera pública vital, es decir, en la dinámica del libre intercambio de opiniones, argumentos y tomas de posición a favor o en contra.

1. Se trata de la introducción revisada a un seminario dedicado a *Facticidad y validez*, que tuvo lugar del 11 al 14 de febrero de 2013 en el Instituto Max Planck de Derecho extranjero público y Derecho internacional de Heidelberg.

* *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, [6]2010.

Las elecciones políticas son algo diferente a los sondeos demoscópicos, y no deberían reflejar solo el espectro de las preferencias existentes. Y ahora que la revolución digital representa un paso adelante en las redes de comunicación y movilización ciudadana, deberíamos despedirnos de la imagen institucionalmente entumecida del Estado democrático de derecho. La licuefacción comunicativa de la política se presenta como clave sociológica para un contenido realista del concepto de una *política deliberativa*[2]. Y bajo este punto de vista se puede comprender la construcción de un Estado constitucional como una red de discursos de formación de opinión y voluntad institucionalizados jurídicamente.

(2) Otra razón, más bien filosófica, para la elección del planteamiento de la teoría del discurso es la resolución de la paradoja que se da en el tipo de legitimidad de la «dominación legal» propuesto por Max Weber: ¿cómo es posible el surgimiento de la legitimidad a partir de la mera legalidad? ¿Qué otorga legitimidad a un ordenamiento jurídico exclusivamente positivo si vale jurídicamente todo lo que es creado según un procedimiento positivamente establecido? La respuesta del positivismo jurídico consiste en el recurso a una regla fundamental arbitrariamente adoptada o acostumbrada como premisa desde la cual fundar la validez. Frente a ello, el derecho natural se remite a un acceso privilegiado al conocimiento de leyes válidas incondicionalmente al estar cosmológicamente ancladas o teológicamente fundadas. Así, la explicación voluntarista no alcanza el contenido cognitivo de la creencia en la legitimidad, y la del derecho natural se apoya en concepciones metafísicas del mundo que, por lo general, ya no pueden seguir siendo generalmente convincentes en sociedades pluralistas.

Frente a esto, la teoría del discurso adscribe al proceso *mismo* de formación democrática de la opinión y la voluntad una fuerza de la que surge la legitimidad. Así, este procedimiento jurídicamente institucionalizado fundamenta una conjetura falible de decisiones racionales cuando cumple de forma aproximativa dos condiciones: la inclusión uniforme de todos los afectados o de sus representantes, y la vinculación de la decisión democrática al libre intercambio discursivo de los temas y aportaciones relevantes (es decir, de informaciones, razones y tomas de posición). Según tal concepción, la legitimidad tiene como

2. Cf. J. F. Bohman y W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, MIT, Cambridge (MA), 1997; para más bibliografía véase el excelente artículo de S. Rummens, «Staging deliberation. The role of representative institutions in the deliberative democratic process»: *The Journal of Political Philosophy* 20/1 (marzo de 2012), pp. 23-44.

fuente normativa la combinación de la inclusión de todos los afectados con el carácter deliberativo de la formación de la opinión y voluntad de estos. Por lo tanto, la idea de un proceso de formación libre y racional de una voluntad común (es decir, de un resultado que sea aceptado como un resultado alcanzado conjuntamente según un proceso de discusión y decisión) se expresa en la unión de inclusión y deliberación.

(3) Una tercera razón es la superación de la contradicción que *prima facie* existe entre los dos principios de legitimación de la «soberanía popular» y del «imperio de la ley». En la historia de la teoría política, los defensores del liberalismo y del republicanismo han discutido sobre qué debería tener primacía: la libertad de los modernos, es decir, los derechos de libertad subjetivos de los ciudadanos de las modernas sociedades de mercado, o la libertad de los antiguos, es decir, los derechos políticos de participación de los ciudadanos del Estado democrático. La alternativa lleva por ambos caminos a incómodas consecuencias. O las leyes (incluida la constitución) solo son legítimas si coinciden con los derechos humanos moralmente determinados, pero entonces el legislador democrático no puede decidir de forma soberana, sino solo legítimamente dentro de las limitaciones dadas. O las leyes (incluida la constitución) son siempre legítimas si surgen a partir de la formación democrática de la voluntad, pero entonces el pueblo soberano se podría dar cualquier tipo de constitución y acordar cualquier norma, de tal modo que no se pueda eliminar la posibilidad de que estas vayan en contra de las normas del Estado de derecho.

Frente a esto, la fundamentación de un sistema de derechos conforme a la teoría del discurso permite escapar a este callejón sin salida y tener en consideración la intuición de la igual originariedad de la democracia y el Estado de derecho. Pues siempre que los sujetos constituyentes quieran fundar deliberativamente una asociación libre de socios legalmente libres e iguales en *el lenguaje del derecho moderno*, solo podrán tomar su primera decisión soberana después de que hayan puesto en claro *in abstracto* qué tipos de libertades subjetivas de acción deben reconocerse recíprocamente antes de poder regular legítimamente una materia determinada *con medios del derecho moderno*. Sin la intención de concederse derechos recíprocamente según el modo de las conocidas categorías clásicas de los derechos fundamentales, le faltaría al legislador constitucional el medio, es decir, el lenguaje, para legislar legítimamente.

(4) Una última razón es zanjar la insatisfactoria disputa entre el paradigma de derecho liberal y el del Estado social. La estructura con-

ceptual fundamental de esta disputa recuerda a la separación de papeles mediante la cual se diferencia la comprensión deontológica del derecho moderno de la que tiene la moral. Según la idea kantiana de autonomía, las personas actúan de forma libre si *obedecen* justo a las leyes que ellas *mismas se han dado* según los puntos de vista alcanzados intersubjetivamente respecto a aquello que en cada caso reside en el interés igual de todos. Pero el moderno derecho coactivo reparte estos dos momentos de una voluntad *que sigue la ley* y *que se da la ley* entre diferentes roles sociales, a saber, por una parte, el del destinatario privado del derecho que actúa de forma autónoma en el marco de las leyes como ciudadano de una sociedad, y, por otra parte, el del colegislador democrático que hace uso de su autonomía como ciudadano de un Estado. Por así decir, el derecho del Estado moderno divide la persona moral en las dos personas del ciudadano de la sociedad y del Estado.

La interacción de estos dos papeles que cada ciudadano ejerce en su unión personal es la clave para una valoración del paradigma de derecho liberal y del paradigma del Estado social. Así denominamos los modelos de la sociedad en la que (según la representación de los juristas) opera el derecho del Estado de derecho democrático. La «sociedad de derecho privado» de los ordoliberales, donde el peso de la legitimación recae de forma unilateral en una igualdad de oportunidades de los ciudadanos asegurada mediante libertades económicas, ha experimentado con el fracaso de la política económica neoliberal una reactivación retórica inesperada. Sin embargo, también el modelo del Estado social se limita, bajo los puntos de vista de la justicia distributiva, a las pretensiones subjetivas de los clientes de las burocracias del Estado del bienestar, en vez de entender las prestaciones de los sistemas de seguridad sociales *también* como poder de participación en la autolegislación democrática. Frente a esto, el tercer paradigma del derecho, procedimental, discutido en *Facticidad y validez*, centra su atención en la autoautorización de los ciudadanos del Estado que colectivamente influyen en sus condiciones sociales de existencia. En el centro de este paradigma están los *bucles de retroalimentación* entre el proceso democrático, que produce derechos y aspiraciones subjetivas con vistas al interés de los ciudadanos de la sociedad, y la aseguración de una autonomía privada solo mediante la cual, a su vez, es posible un uso activo de la autonomía pública del ciudadano del Estado. La retroalimentación positiva entre la autonomía privada y la pública es una condición necesaria para la legitimidad del ordenamiento de un Estado de derecho democrático. Esta legitimidad se ve amenazada en sociedades con una creciente división social, donde existe una retroalimentación negativa específica de cada estrato. Allí se refuerzan recíprocamente, por un lado, la creciente abstención electoral de los estratos sociales marginales y con pocos privilegios, y, por otro, la preferencia de modelos políticos que descuidan los intereses de estos segmentos de la población. Estudios empíricos han puesto de manifiesto la existencia de un círculo vicioso semejante en Estados Unidos y en otras sociedades occidentales[3].

(5) En su momento desarrollé la concepción del derecho y del Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso tomando como ejemplo los Estados nacionales, pero desde 1989-1990 —por motivos políticos obvios— me ocupo del proceso de unificación europeo y la política de derechos humanos de la Naciones Unidas. A partir del escrito *Sobre la paz perpetua* de Kant me encontré con la literatura jurídica sobre el proceso de constitucionalización del derecho internacional[4]. A la cuestión de qué podría aportar el planteamiento de la teoría del discurso a la problemática del derecho internacional solo puedo ofrecer algunas reflexiones tentativas. Para empezar me gustaría exponer el punto de vista desde el cual me parece adecuado llevarlas a cabo.

Si se observa el Estado de derecho democrático bajo el punto de vista de la teoría del discurso, salta a la vista una gran conquista histórica: el control de la arbitrariedad y la violencia de la dominación política. La garantía de la libertad igualitaria es, en un sentido moralmente práctico, un logro civilizador que puede ser diferenciado del crecimiento de la efectividad de las prestaciones de la organización del Estado administrativo moderno, de la «institución estatal racional» en el sentido de Max Weber. La consideración desde la teoría del discurso permite concebir tanto la *civilización* llevada a cabo jurídicamente como la *racionalización* del ejercicio de la dominación posible mediante la organización, en comparación con los antiguos imperios, como una *modificación del estado de agregado de la dominación política*. Como una especie de continuación de ese proceso también se presenta la juridificación de aquellas relaciones internacionales que desde el final de la Segunda Guerra Mundial han aparecido con el paso del derecho in-

3. C. Offe, «Participatory inequality in the austerity state: A supply-side approach», en A. Schäfer y W. Streeck (eds.), *Politics in the Age of Austerity*, Polity, Cambridge/Malden (MA), 2013, pp. 196-218.

4. Véanse mis reflexiones en «La crisis de Europa a la luz de la constitucionalización del derecho internacional. Un ensayo sobre la constitución de Europa», en *La constitución de Europa*, Trotta, Madrid, 2012, pp. 39-92.

ternacional *coordinativo* al *cooperativo*. Desde la fundación de las Naciones Unidas, de las tres grandes organizaciones económicas (el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio), así como de los sistemas de actuación informales como el G8 y el G20, incluso se han formado principios para la *constitucionalización del derecho internacional*[5]. Estas modificaciones del derecho internacional son paralelas al cambio de las relaciones internacionales: la constitucionalización del derecho internacional está en relación con la ampliación del poder del gobierno del Estado nacional mediante organizaciones que permiten gobernar más allá de los Estados nacionales. Lo que yo entiendo desde un punto de vista económico-político como una amplia *licuación de la estructura decisionista del poder de dominación* (7), aparece bajo el punto de vista jurídico como un *cambio en la composición del medio de derecho* (6). Sin embargo, esta tendencia se une, hasta el momento, con un déficit democrático (8) que solo puede ser nivelado con el curso hacia *una transnacionalización de la democracia* (9); algo distinto a la creación de un enorme Estado federal (10).

(6) Junto al estado de agregación de la dominación política se transforma también la *constelación de derecho y del poder político*[6]. Este cambio se refleja en el relativo peso de los elementos de los que se compone el derecho moderno. El Estado constitucional, en tanto que monopolizador de la violencia, otorga a la normas jurídicas vigentes al mismo tiempo un carácter *legítimo* y *coercitivo*, por lo que Kant habla de «la conexión de la coacción recíproca universal con la libertad de cada cual»[7]. Este derecho a la vez legítimo y coercitivo sitúa a los ciudadanos ante la elección de seguir las normas vigentes o bien a la espera de sanciones por su propio interés, o en vista del procedimiento de legislación democrática por respeto a la ley. Si se parte, sin embargo, de la premisa de que un Estado mundial que monopolice la violencia no es ni posible ni deseable, parece inevitable una concepción dualista del sistema jurídico que abarca el derecho internacional y el estatal. Según una lectura convencional, al derecho estatal vinculante —impuesto en virtud del poder sancionador estatal, así como implementado por tribunales y administraciones— le conviene un modo de validez distinto y un mayor grado de efectividad que al derecho internacional, al que le falta el poder sancionador estatal como reserva de cobertura. Según la concepción tradicional, el derecho internacional basa su autoridad solo en los usos, pactos internacionales y principios de derecho reconocidos universalmente, es decir, se apoya en el consenso de los Estados.

5. Véase para esta división del desarrollo del derecho internacional A. Peters, *Völkerrecht*, Schultheiss, Zúrich, 2006, pp. 11 ss.

6. Los planteamientos del pluralismo jurídico han reducido estos cambios a desplazamientos en la relación de poder entre el poder público del Estado y el poder económico privado de las empresas que operan globalmente. Al mismo tiempo, en el curso del crecimiento de *public-private partnerships* se ha diagnosticado precipitadamente una difusión del poder legislativo del Estado. No ha sido solo el efecto desencantador producido por la crisis bancaria el que ha conducido en la discusión sobre el derecho internacional a otra apreciación del «poder público» en las relaciones internacionales; cf. A. von Bogdandy, P. Dann y M. Goldmann, «Developing the publicness of public international law. Towards a legal framework for global governance activities»: *German Law Journal* 9/11 (2008), pp. 1375-1400; cf. en general para el *public turn*, N. Krisch, «Global governance as public authority. An introduction»: *International Journal of Constitutional Law* 10/4 (octubre de 2012), pp. 976-987.

7. I. Kant, «Einleitung in die Rechtslehre», en *Werkausgabe*, VIII. *Die Metaphysik der Sitten*, ed. de W. Weischedel, Suhrkamp, Fráncfort M., 1968, pp. 336-346, cita p. 339 [*La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2008, pp. 35-50, cita p. 41].

Naturalmente, esta consecuencia es solo inevitable, como es nuestro punto de partida, mientras el reconocimiento de la legitimidad de un ordenamiento jurídico no pueda garantizar sin el trasfondo de la amenaza de coacción estatal una obediencia a la ley de término medio. Actualmente esta suposición ya no es *totalmente* correcta. El derecho europeo vigente es un drástico ejemplo del desplazamiento de peso entre los componentes de la coercibilidad del derecho, por un lado, y del reconocimiento de la legitimidad y la observancia de término medio del derecho, por otro. En la Unión Europea, el derecho supranacional goza de preferencia —en la medida en que no sea rechazado en casos excepcionales cualificados por los tribunales constitucionales nacionales— frente al derecho nacional de los Estados miembros, aunque estos sigan monopolizando los medios para el uso legítimo de la violencia. En el derecho europeo, que se ha diferenciado como un nivel regulador propio, el peso relativo entre esos dos componentes del medio jurídico se ha desplazado claramente a favor de un reconocimiento de la legitimidad de la autoridad supraestatal (del Consejo y el Parlamento, del Tribunal de Justicia Europeo y la Comisión).

Desde el establecimiento de las Naciones Unidas, el incremento de los tribunales internacionales, el desarrollo del derecho penal internacional y, especialmente, el rápido aumento de organizaciones internacionales en todos los campos políticos posibles, también se observa en el derecho internacional, como mínimo, débiles indicios de un desplazamiento parecido entre los componentes de sanción y de legitimación. Por lo menos, con ello se empieza a cerrar la escisión entre el modo de vigencia del derecho estatal, corroborado por la sanción, y el modo de vigencia débil del derecho internacional. La realidad parece acercarse, si bien a paso de tortuga, a la concepción unitaria del

derecho internacional de Hans Kelsen. Y es que para poder reconocer estas tendencias como tales, debemos percibirlas a la luz de un flexible concepto de derecho. Y, en la medida en que modifiquemos de forma equivalente el rígido concepto del derecho moderno, también parecerá menos improbable que algún día pueda convertirse en algo rutinario el empleo de los monopolistas estatales de la violencia para la ejecución de decisiones —adoptadas de forma no partidaria y jurídicamente controlables— de un reformado Consejo de Seguridad de la ONU.

(7) A nivel internacional se pueden observar hoy indicios de una racionalización de la dominación estatal que se corresponde con un cambio en la composición del medio de derecho. En el derecho internacional clásico, el concepto de soberanía estatal presupone aún un concepto «realista» (en el sentido de la escuela de Hans Morgenthau) del poder del Estado. El poder político debía manifestarse en la autoafirmación racional, conforme a fines, de un Estado que presumiblemente actuaba de forma autónoma. Este persigue sus intereses nacionales en el escenario donde compite con sus rivales sin estar en general limitado normativamente en su campo de acción por consideraciones con respecto a la comunidad estatal. Este modelo político de afirmación y optimización del poder orientado racionalmente a fines encuentra su expresión eminente en el *ius ad bellum*, en el derecho del Estado soberano a la guerra, según una apreciación subjetiva, es decir, sin coerción de justificación. Como Carl Schmitt vio bien, la derogación de este derecho, es decir, la proscripción a la guerra, significó una cesura en la historia del derecho internacional. Sin embargo, el hecho de que la guerra no represente en nuestra época posheroica ni un medio legal ni un medio predilecto para la solución de conflictos internacionales, solo es la señal más visible de una racionalización de la sustancia de violencia del poder estatal.

La tupida red de instituciones internacionales priva de base de otra manera al mundo de ideas del derecho internacional clásico. En una sociedad mundial muy interdependiente, incluso las grandes potencias mundiales pierden en diferentes campos políticos su autonomía funcional. A la vista del creciente número de problemas que solo pueden ser solucionados mediante una acción política conjunta, todos los Estados se ven obligados a cooperar. Esto explica el aumento de organizaciones internacionales con amplias competencias regionales o incluso globales, y el correspondiente reajuste de la política exterior clásica a discusiones de política interior. El núcleo decisionista del poder político se licua de nuevo en el crisol del flujo comunicativo de las negociaciones y los discursos transnacionales. Los Estados ya no se pueden entender exclusivamente como sujetos soberanos y contratantes; en ocasiones actúan incluso como miembros de la comunidad internacional.

(8) Por otro lado, desde el punto de vista de la teoría del discurso nos encontramos con el creciente déficit democrático vinculado a las dos tendencias mencionadas[8]. Las modificaciones en la composición del medio del derecho y en el ejercicio de poder político se explican a partir de la penetración de elementos deliberativos en las relaciones internacionales —gobernadas por consideraciones de poder— de una sociedad mundial que crece como un conjunto sistemático. Pero con la juridificación de una más densa cooperación de los Estados no va de la mano la inclusión de los ciudadanos en los procesos de decisión supranacionales. Más bien, el gobierno efectivo más allá del Estado nacional se paga por el momento al precio de una socavación no compensada de los procesos de legitimación de los Estados nacionales, incluso ahí donde una reunión supranacional de competencias, como en el caso de la Unión Europea, no perjudica esencialmente los controles jurídico-estatales. La mejora de los logros organizativos alcanzada a nivel supranacional mediante la cooperación interestatal puede entenderse como una *racionalización* del ejercicio de la dominación; pero solo puede hablarse de *civilización* [*Zivilisierung*] si las organizaciones internacionales ejerciesen sus competencias no solo sobre la base de pactos internacionales, esto es, *en formas* del derecho, sino *conforme* a un derecho *democráticamente establecido*, es decir, legítimamente.

Valga al respecto una simple reflexión. Incluso si todos los miembros de una organización internacional son impecablemente democráticos, la legitimidad de los miembros individuales, a medida que se estrecha la cooperación y aumenta el calado de las intervenciones acordadas, basta cada vez menos para justificar las decisiones de la organización en su totalidad. Desde el punto de vista de los ciudadanos de un Estado nacional existe una asimetría entre la limitada autorización de su respectivo representante y el alcance de los compromisos alcanzados en común por todos los representantes, pues estos tienen efecto en los ciudadanos de todos los Estados nacionales afectados sin ningún tipo de diferencia. A esto se le añade otro déficit. En contraposición a las decisiones de los gabinetes nacionales, que cubren todos los campos políticos, el trabajo de organizaciones funcionalmente es-

8. Véase para la jurisdicción internacional A. von Bogdandy e I. Venzke, «Zur Herrschaft internationaler Gerichte. Eine Untersuchung internationaler öffentlicher Gewalt und ihrer demokratischen Rechtfertigung»: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 70 (2010), pp. 1-49.

pecializadas está limitado a determinados ámbitos de competencias, de tal forma que, desde este foco estrecho, no pueden ser tenidos en cuenta los efectos externos indeseables de las decisiones tomadas. Por estos dos motivos existe un paternalismo en el fundamento jurídico de este tipo de colaboración organizada que no se eliminaría aun cuando las organizaciones internacionales, como se propone, pudieran ser obligadas al cumplimiento de determinados estándares de derechos humanos[9].

(9) El hecho de que se hayan creado sistemas de negociación internacionales impotentes como las conferencias del G8 o del G20, lo entiendo como un síntoma de que la capacidad de gobierno de las instituciones existentes ha sido desbordada por los urgentes desafíos globales que representan el cambio climático, las crisis y desequilibrios económicos mundiales o los riesgos de la alta tecnología a nivel mundial. Las coerciones sistémicas que traspasan las fronteras nacionales (por ejemplo, las del sector global bancario) son fuerzas naturales de la sociedad que deben ser domesticadas. Pero con el desarrollo de nuevas capacidades de acción supranacionales que pudiesen satisfacer esta necesidad de regulación, solo se agudizaría el mencionado déficit de legitimidad. Bajo la inocente etiqueta de *Governance* se seguirán expandiendo regímenes tecnocráticos mientras no se consiga hallar fuentes de legitimación democrática también para las autoridades supranacionales. Es precisa una transnacionalización de la democracia. Este proyecto toca la relación entre política y mercado y sale al paso de una previsible resistencia política por parte del liberalismo económico. Sin embargo, también topa con el escepticismo de observadores académicos[10]. En este sentido, quizá pueda la teoría del discurso contribuir a superar el obstáculo de los hábitos de pensar «concretísticos».

Un proceso de legitimación democrático solo se podrá extender por encima de las fronteras nacionales a una comunidad política desestatalizada (como, por ejemplo, la Unión Europea) si los tres pilares fundamentales que constituyen un orden democrático se pudiesen componer en sistemas supranacionales de distintos planos de un modo diferente que en el Estado nacional[11]. Solo el Estado nacional cubre estos tres en el espacio social, esto es, la «nación del Estado» (como sujeto de la formación política de la voluntad) con el «Estado» (como la organización que capacita a los ciudadanos a actuar colectivamente) y la «comunidad de ciudadanos constitucional» (como asociación voluntaria de libres e iguales). La idea de que en la constitución de una democracia supranacional pueden participar *con un mismo derecho ciudadanos y Estados (ya constituidos por ciudadanos)*, da pie a pensar una geometría variable de esas partes constituyentes. Al hacerlo, no debería malinterpretarse la concepción de una «soberanía compartida». Mientras que en el marco de un Estado federal las unidades subnacionales (como los cantones o los *länder*) solo tienen lugar como partes *constituidas* (por un soberano no dividido, el pueblo), los Estados miembros de una democracia supranacional desempeñarían el papel de un poder *constituyente* y, por ese motivo, mantendrían en consonancia dentro de la comunidad constituida competencias más fuertes.

9. C. Lafont, «Alternative visions of a new global order. What should cosmopolitans hope for?»: *Ethics & Global Politics* 1/1-2 (2008), pp. 41-60.

10. P. Niesen (ed.), *Transnationale Gerechtigkeit und Demokratie*, Campus, Fráncfort M., 2012.

11. Véase sobre ello mis reflexiones en «La crisis de Europa a la luz de la constitucionalización del derecho internacional. Un ensayo sobre la constitución de Europa», cit.

(10) Las implicaciones de esta idea se pueden mostrar en el ejemplo del hipotético desarrollo de la Unión Monetaria Europea hacia una Unión Política. Imagínese una convención constituyente que represente al conjunto de los ciudadanos de los Estados europeos afectados, a saber, que represente a cada ciudadano en su doble característica de ciudadano implicado directamente en una futura Unión Política, por un lado, y de miembro implicado indirectamente de uno de los pueblos europeos (los cuales, a su vez, han encomendado a sus respectivos gobiernos constituir los Estados nacionales existentes hasta el momento como Estados miembros de la UE). *Debido a esta composición* de la asamblea constituyente formada por los ciudadanos europeos y los pueblos europeos, el proceso constituyente mismo se canalizaría de tal forma que la fuerza legitimadora de una soberanía popular «compartida» solo pudiese ser transferida de entrada a las instituciones de una comunidad supranacional y desestatalizada.

El proceso constituyente incorporaría de este modo un freno contra la constitución de un Estado federal en la medida en que los representantes de los pueblos hubiesen recibido de sus respectivos ciudadanos nacionales el mandato de asegurar la existencia de los futuros Estados miembros en su papel de garantes de un *nivel de libertad ya efectivo históricamente*. Así pues, ninguna de las competencias de los Estados miembros, necesarias para la percepción de ese papel —como, por ejemplo, la trasposición administrativa de las resoluciones de la UE o el monopolio de la violencia— estarían a disposición dentro del proceso constituyente mismo.

Este arreglo no solo tendría previsibles consecuencias sustantivas para asegurar la existencia de los Estados miembros constitutivos, para

la reserva de retirada ya existente, así como para la exigencia de unanimidad para modificar la constitución. Las principales consecuencias se darían en relación con la repartición de competencias divergente del modelo federal. Pongamos por caso que la convención llevase a cabo su tarea mediante una reforma de los tratados vigentes de la UE. Entonces la divergencia de la futura Unión Política respecto del modelo de un Estado federal europeo sería ya reconocible en el mantenimiento del derecho de control de los tribunales constitucionales nacionales. La divergencia afectaría además a la exigible *participación paritaria* de los ciudadanos europeos y los pueblos europeos (en la figura de los Estados miembros) en la formación de gobierno; luego a la correspondiente doble responsabilidad de la Comisión convertida en gobierno frente al Parlamento y al Consejo europeos, y, principalmente, a la participación enteramente paritaria de ambas instituciones en el proceso legislativo. También habría que mantener la descentralización existente del monopolio estatal de la violencia, así como la implementación de leyes por parte de los Estados individuales, es decir, la renuncia a un plano administrativo federal autónomo.

La idea de la soberanía compartida *en su raíz* naturalmente solo encauzaría un reparto de competencias semejante entre las instituciones europeas y los Estados miembros, y dejaría un considerable espacio de acción para la configuración más concreta de los órganos estatales y de la división de poderes en el plano europeo. Se debería discutir sobre cómo conjugar los elementos conocidos de las democracias parlamentarias y presidenciales como también de las democracias de concordancia, de tal forma que se tuvieran en cuenta las circunstancias europeas de la mejor manera posible bajo el punto de vista normativo de una comunidad supranacional *a un tiempo democrática y con capacidad de actuar.*

5

EN LA ESPIRAL DE LA TECNOCRACIA. UN ALEGATO A FAVOR DE LA SOLIDARIDAD EUROPEA

(1) La Unión Europea debe su configuración actual al esfuerzo de las élites políticas. Estas pudieron contar con el asentimiento pasivo de sus poblaciones, más o menos indiferentes, en la medida en que los afectados —en resumidas cuentas— pudieron esperar sacar algún provecho económico. La Unión Europea se ha legitimado a ojos de los ciudadanos principalmente mediante resultados y no tanto mediante la realización de una voluntad ciudadana política. Esta situación no solo se explica a partir del proceso de formación histórica de esta particular creación, sino también a partir de su constitución jurídica. Durante la última década, el Banco Central, la Comisión y el Tribunal de Justicia europeos han intervenido en la vida diaria de los ciudadanos de Europa de la forma más incisiva, a pesar de estar casi totalmente sustraídos al control democrático. Y el Consejo Europeo, que enérgicamente ha tomado las riendas de la situación provocada por la actual crisis, está compuesto por jefes de Gobierno que, a ojos de los ciudadanos, defienden los respectivos intereses nacionales en la lejana Bruselas. Finalmente, el Parlamento Europeo debería, como mínimo, crear un puente de unión entre el debate político de los foros nacionales y las importantes decisiones de Bruselas; pero este puente no es muy transitado.

Así, a nivel europeo existe un abismo —que llega hasta nuestros días— entre la formación de la opinión y de la voluntad de los ciudadanos y las políticas seguidas para la solución de los problemas pendientes. Por ello las ideas sobre la Unión Europa y su futuro han sido siempre bastante difusas para la inmensa mayoría. Las opiniones competentes y las tomas de posición articuladas en torno al curso del desarrollo europeo han sido hasta el momento en buena medida un asunto de políticos de profesión, expertos economistas y profesores especializados en la materia; ni siquiera los intelectuales al uso han terciado

en este tema[1]. Lo que hoy une a los ciudadanos europeos es la actitud euroescéptica que se ha visto reforzada en el transcurso de la crisis en todos los Estados miembros —si bien en cada uno de ellos por motivos diferentes que han contribuido más bien a la polarización—. Esta tendencia constituye un dato importante para las élites políticas, pero no es realmente decisiva para una política europea que, desde hace tiempo, está desvinculada de los foros nacionales. Los campos determinantes de la política europea se forman en los círculos que deciden sobre las *policies* tras discutibles diagnósticos de la crisis. En sus respectivas orientaciones se reflejan las conocidas actitudes políticas fundamentales.

Las agrupaciones políticas europeas se pueden diferenciar según variables de actitud que se hallan en dos dimensiones. Por un lado, se trata:

—de valoraciones divergentes respecto al peso de los Estados nacionales en una sociedad mundial altamente interdependiente y en proceso de crecimiento conjunto; y, por otro lado:

—de las conocidas preferencias a favor o en contra de un reforzamiento de la política frente al mercado.

A partir de la combinación de las variables de estas dos actitudes en relación con el futuro deseado de Europa se puede formar una tabla que da lugar a cuatro modelos (en una simplificación ideal-típica). Entre los defensores de la soberanía nacional —para quienes van ya demasiado lejos las resoluciones tomadas desde mayo de 2010 en pos del Mecanismo Europeo de Estabilidad (MEDE) y el pacto fiscal— se encuentran, por un lado, los ordoliberales partidarios de un Estado nacional débil y, por otro, los republicanos o populistas de derecha partidarios de un Estado nacional fuerte. Por contra, entre los defensores de la Unión Europea y de su progresiva integración se encuentran, por un lado, los defensores del liberalismo económico en sus diferentes variantes y, por otro, los defensores de una contención supranacional de los desatados mercados financieros. Si ahora dividimos a su vez a los defensores de una política intervencionista según su posición en el espectro izquierda-derecha, entre los euroescépticos podemos no solo diferenciar, como se ha dicho, a los republicanos o los comunitaristas de izquierdas de los populistas de derechas, sino también en el campo de los integracionistas, a los eurodemócratas de los tecnócratas. Pero los eurodemócratas no deberían ser equiparados a la ligera con los «eurofederalistas», ya que no limitan sus ideas sobre la figura de una democracia supranacional deseable al modelo de un Estado federal europeo.

1. J. Lacroix y K. Nicolaides (eds.), *European Stories. Intellectual Debates on Europe in National Contexts*, Oxford UP, Oxford, 2010.

Por el momento, los tecnócratas y los eurodemócratas forman junto con los liberales económicos proeuropeos la alianza de aquellos que insisten en una integración mayor, siendo solo los demócratas supranacionales quienes aspiran a una continuación del proceso de unificación que tenga como meta cerrar el abismo existente entre *politics* y *policies* determinante del existente déficit democrático. Cada una de las tres fracciones tiene sus motivos para asumir la carga de las medidas de urgencia tomadas hasta el momento para la estabilización de la moneda común, sea por convicción o *nolens volens*. Pero principalmente, esta línea de acción puede ser seguida y realizada por otro grupo de pragmáticos que actúan bajo premisas incrementalistas. Los políticos en el poder que determinan dicho curso de acción se mueven en dirección de «más Europa» sin ningún tipo de perspectiva clara, porque quieren así evitar por encima de todo la alternativa, mucho más dramática y presumiblemente más costosa, del abandono del euro.

Sin embargo, a partir del punto de vista que ofrece nuestra tipología, se dibujan ciertas fallas en esta heterogénea alianza. Los pragmáticos, que determinan el curso actual, permiten que sean las «necesidades» económicas más inmediatas y de política cotidiana las que marquen su ritmo de tortuga, mientras que las previsoras fuerzas proeuropeas tiran en direcciones distintas. Los defensores radicales del mercado quisieran, en primer lugar, aflojar las ligaduras a las que todavía está atado el Banco Central Europeo en su política de refinanciación autoimpuesta. Los intervencionistas, con el viento favorable de los países que más padecen la crisis, insisten en complementar las medidas de ahorro implantadas por el Gobierno alemán con ofensivas de inversión controladas, mientras que los tecnócratas buscan reforzar la capacidad de acción del Ejecutivo europeo, y los eurodemócratas se muestran partidarios de ideas diferentes de la Unión Política. Estas tres fuerzas, por diferentes motivos y en diferentes direcciones, ambicionan ir más allá del vacilante *statu quo* al que se aferran los gobiernos, sometidos a la presión de la legitimación, en vista del creciente euroescepticismo.

La dinámica generada por estas motivaciones contrapuestas permite reconocer que la existente coalición proeuropea se romperá en cuanto los problemas por resolver exijan considerar y tratar la crisis desde un horizonte temporal más amplio. La hoja de ruta elaborada por la Comisión, el presidente del Consejo y el Banco Central a favor de una profundización institucional de la Unión Económica y Monetaria deja traslucir la insatisfacción con el modo reactivo del proceder se-

guido hasta el momento. Al principio los jefes de Gobierno de la eurozona exigieron esta hoja de ruta, pero al mismo tiempo empezaron a dar largas a su realización porque les echa para atrás el delicado tema de la transferencia formal de derechos de soberanía al plano europeo. Puede que en algunos sean aún demasiado fuertes los vínculos republicanos con el Estado nacional, mientras que en otros juegan un papel los motivos oportunistas del mantenimiento de la propia posición de poder. Pero aquello que une a todos los pragmáticos es querer evitar una nueva modificación de los tratados, pues de lo contrario se debería también cambiar el modo político, y cambiar la unificación europea de un proyecto de élites a un modo basado en la ciudadanía[2].

(2) Las tres instituciones europeas que, por su distanciamiento relativamente grande de las esferas públicas nacionales, están sujetas a las mínimas obligaciones de legitimación y que, en el lenguaje de Bruselas, se llaman sencillamente *the institutions* —es decir, la Comisión, la presidencia del Consejo y el Banco Central Europeo (BCE)— han expuesto en la sesión del Consejo Europeo del 13 y 14 de diciembre de 2012 unas propuestas que representan una versión breve, diplomáticamente adelgazada, del plan de reforma dado a conocer por la Comisión pocos días antes[3]. Este es el primer documento detallado en el que la Unión Europea desarrolla una perspectiva más allá de las inmediatas reacciones a la crisis —una mera procrastinación de los problemas— en pos de una reforma a medio y largo plazo. Por primera vez, en este ampliado horizonte temporal no se considera ya solo aquella contingente constelación de causas que desde 2010 ha conducido a la imbricación de la crisis bancaria global con la crisis de endeudamiento estatal y con el funesto círculo de una refinanciación recíproca de Estados del euro sobrendeudados y bancos de capitalización débil, sino que se tematizan también las cadenas de efectos, de más antigua procedencia, de los desequilibrios estructurales macroeconómicos indisociables de la Unión Monetaria misma.

2. Defiendo esta alternativa desde hace más de dos décadas, cf., por ejemplo, J. Habermas, «Ciudadanía e identidad nacional» [1990], en *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, ⁶2010, pp. 619-643, espec. pp. 629-636; cf. «La constelación posnacional y el futuro de la democracia», en *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 81-146; *La constitución de Europa*, Trotta, Madrid, 2012.

3. Europäische Kommission, «Ein Konzept für eine vertiefte und echte Wirtschafts- und Währungsunion: Auftakt für eine europäische Diskussion», COM (2012) 777 final/2; disponible *online* en http://ec.europa.eu/commission_2010-2014/president/news/archives/2012/11/pdf/blueprint_de.pdf (fecha de consulta: abril de 2013). En lo que sigue, citado como «Konzept». Se puede ver en la poca claridad del documento que fue confeccionado a toda prisa.

La Unión Económica y Monetaria (UEM) fue diseñada en los años noventa según las ideas ordoliberales del pacto de estabilidad y crecimiento. Fue concebida como elemento sustentador de una constitución económica que debía estimular la competencia libre de los componentes del mercado más allá de las fronteras nacionales, y organizarla según reglas universales y vinculantes para todos los Estados miembros[4]. También sin el instrumento de devaluación de las monedas nacionales, del que carece la comunidad monetaria, se deberían compensar paulatinamente las diferencias existentes en el nivel de la capacidad de competencia entre las economías nacionales. Pero la suposición de que una libre competencia desencadenada conforme a reglas decentes llevase a costes salariales similares y a un bienestar uniforme, y que, por ello, hiciera innecesaria una común formación política de la voluntad en torno a medidas fiscales, presupuestarias y político-económicas, ha resultado ser falsa. Al no cumplirse en la eurozona estas condiciones ideales para una moneda común, se han agudizado los desequilibrios estructurales existentes desde el principio entre las economías nacionales; y aún se seguirán intensificando en la medida en que la política europea no rompa con el principio que permite a todo Estado miembro decidir en cuestiones de política fiscal, presupuestaria y económica sin tomar en consideración a los otros Estados miembros, es decir, exclusivamente a partir de su perspectiva nacional[5].

A pesar de concesiones particulares, el Gobierno de la República Federal se ha mantenido hasta el momento firme en este dogma. Las reformas acordadas dejan intacta la soberanía de los Estados miembros, si bien no *de facto*, sí en cuanto a su forma jurídica. Lo mismo vale para el agudizado control de las políticas presupuestarias nacionales, para la implantación de instrumentos de ayuda crediticios para los países sobrendeudados —Fondo Europeo de Estabilidad Financiera (FEEF) y MEDE—, y también para la implantación de una unión bancaria y una supervisión bancaria unitaria establecida en el BCE (¡!). En el mejor de los casos, los planes ahora previstos para una liquidación unitaria de los bancos arruinados, para un fondo de garantía

4. Este hecho es expresado elegantemente en «Konzept» (p. 2) con la frase: «La UEM, entre la uniones monetarias modernas, es única en la medida en que une una política monetaria centralizada con una responsabilidad descentralizada en la mayoría de los campos económico-políticos».

5. Ya tempranamente H. Enderlein, *Nationale Wirtschaftspolitik in der europäischen Wirtschaftsunion*, Campus, Fráncfort M., 2004.

transnacional de los depósitos bancarios y para un impuesto de transacciones financieras en el ámbito de la UEM se podrían comprender como primeros pasos hacia un «ejercicio conjunto de la soberanía de los Estados individuales».

Solo la mencionada —pero por ahora paralizada— estrategia de reforma de la Comisión se plantea la causa auténtica de la crisis, a saber, la defectuosa construcción de una unión monetaria que se mantiene aferrada a la autocomprensión de una alianza entre Estados soberanos (los «señores de los tratados»). Según esta propuesta, al cabo de un sinuoso sendero de reformas previsto para más de cinco años, deberían alcanzarse tres metas esenciales y sin embargo vagamente definidas. *En primer lugar*, una formación política de la voluntad común a nivel de la UE a través de «directrices integradas» para la coordinación de las políticas fiscal, presupuestaria y económica de los distintos Estados[6]. Esto exigiría una votación que evitase que las políticas de un Estado miembro tuviesen efectos negativos externos para la economía de los otros Estados miembros. *En segundo lugar*, un presupuesto de la UE destinado a programas de ayuda específicos para los países sobre la base de una fiscalidad y una administración financiera propias. Con ello se crearía un espacio de acción para inversiones públicas programadas con las que combatir los desequilibrios estructurales existentes en la comunidad monetaria. *En tercer lugar*, los préstamos en la eurozona y un fondo de amortización de deudas deberían posibilitar una parcial «asunción común» de las deudas estatales. Con ello se descargaría al Banco Central Europeo de la tarea, asumida informalmente en otro tiempo, de prevenir la especulación contra Estados individuales de la eurozona.

Estas metas podrían ser realizadas solo si en la Unión Monetaria son admitidos pagos por transferencia internacionales con sus respectivos efectos redistributivos transnacionales. Siguiendo la perspectiva de una legitimación jurídico-constitucional, la comunidad monetaria debería, por tanto, ampliarse a una Unión Política. Para ello, el informe de la Comisión incorpora naturalmente al Parlamento Europeo, afirmando con razón que una más estrecha «colaboración entre los parlamentos [nacionales]» no puede garantizar «todavía la legitimidad democrática de las resoluciones de la UE»[7]. Por otro lado, la Comisión

6. A ello corresponde facultad de la Comisión de «exigir la reelaboración de los presupuestos de Estados individuales en consonancia con las obligaciones a nivel de la UE» («Konzept», p. 44); obviamente, esta competencia debe ir más allá de las obligaciones ya existentes en lo que respecta a la disciplina presupuestaria.

7. «Konzept», p. 41.

tiene en cuenta las reservas de los jefes de Gobierno y actúa según el principio de agotar la base jurídica del Tratado de Lisboa, de manera que el desplazamiento competencial del nivel nacional al nivel europeo pueda llevarse a cabo de forma furtiva e inadvertida. Una modificación de los tratados debería ser pospuesta hasta el cierre del periodo de reformas[8]. Los nuevos instrumentos —que fomentan entre las economías nacionales una convergencia de la capacidad de competencia[9] y deben iniciar una asunción común de las deudas[10]— están construidos de tal forma que protegen la ficción de una vigente autonomía presupuestaria nacional[11]. No obstante, con la habilidosa construcción de transiciones, en cierto modo sin umbral, de la supuesta alianza de Estados soberanos hacia una Unión Política, la Comisión está pagando un alto precio.

(3) Esta serie continua de pasos de reforma enmascara el salto requerido desde la perspectiva acostumbrada en la formación de la voluntad política, limitada a la propia nación, a una perspectiva inclusiva que, desde la perspectiva de cada nación particular comprenda a los ciudadanos de las otras naciones. *Difuminar este cambio de perspectiva* es negar *la innovación* que ya está en marcha en las instituciones y procedimientos de la Unión. En la Unión, el «procedimiento legislativo ordinario», en la medida en que es aplicado, permite reconciliar los resultados de la formación política de la voluntad a partir de dos perspectivas de decisión institucionalmente separadas, pero que compiten entre sí con el mismo derecho. Este procedimiento concilia los resultados de una generalización universal de los intereses que surge de compromisos entre los Estados-nación con los de una generalización de los intereses de alcance europeo que se realiza en el organismo

8. La propuesta de la Comisión («Konzept», p. 16) elude la inaplazable decisión con su estrategia de «nadar y guardar la ropa»: «La profundización debería suceder en el marco de los tratados para evitar una fragmentación del marco jurídico que debilitaría la Unión y pondría en duda el significado supraordenado del derecho de la UE para la dinámica de integración».

9. El «instrumento para la convergencia y capacidad de competencia vincula las principales demandas financieras a tratados que acuerdan los Estados miembros con la Comisión» («Konzept», pp. 25 ss. y apéndice 1).

10. «Konzept», pp. 33 ss. y apéndice 3.

11. La aparente autonomía de los Estados miembros y la anulación de la legitimación democrática del aumento de poder de un ejecutivo libre de ataduras y solo ligado al Consejo Europeo se muestran ejemplarmente en la propuesta de un «instrumento para la convergencia y capacidad de competencia (CCI)», que también ha hecho suyo Angela Merkel en el Foro Económico Mundial de Davos (enero de 2013). Según esto, la necesaria ayuda específica para cada país dependería en cada caso (sobre la base del «diálogo entre la Comisión y los Estados miembros») de un acuerdo contractual entre, por un lado, la Comisión y, por otro, el Estado particular que formula la correspondiente solicitud.

de representación de los ciudadanos europeos por encima de las fronteras nacionales.

Esta *ampliación de la perspectiva del nosotros desde el ciudadano del Estado al ciudadano europeo*, constitutiva de la comunidad europea, aparece en los juegos de simulación de la Comisión en el vergonzoso lugar de una especie de apéndice. La ejercitación de los ciudadanos en esta doble perspectiva, solo a partir de la cual la Europa política aparecería a otra luz, debe ser entendida sin lugar a dudas como un proceso. Pero esta ampliación de perspectiva ha adquirido, en cierta medida anticipadamente, una forma institucional con las elecciones al Parlamento Europeo y, sobre todo, con la formación de grupos políticos por los diputados europeos. A pesar de ello, la propuesta de la Comisión concede una prioridad a medio plazo al desarrollo de las capacidades de control frente a la correspondiente ampliación de la base de legitimación, de modo que la *recuperación de la democratización* es ofrecida como una promesa igual que la luz al final del túnel. Naturalmente, con esta estrategia, la Comisión atiende también al interés habitual del Ejecutivo en la ampliación de su poder. Pero en primer lugar pretende a todas luces ofrecer una plataforma en la que puedan agruparse grupos de diferentes orientaciones políticas.

El incrementalismo conviene a los pragmáticos y el desarrollo de la capacidad de acción supranacional a los tecnócratas. A los radicales del libre mercado les debe complacer especialmente una Unión construida asimétricamente que dispone de un ejecutivo fuerte pero libre de ataduras. Teóricamente quizá sea la democracia supranacional la meta declarada. Sin embargo, si se traban funcionalmente las constricciones económicas con la flexibilidad tecnocrática de un ejecutivo con capacidad de acción, existe la probabilidad de que el proceso de unificación planeado para el pueblo se interrumpa sin la participación del pueblo antes de alcanzar la meta proclamada. Sin la retroalimentación de la dinámica de una esfera pública política y una sociedad civil capaz de movilización, a los gestores políticos les falta el impulso para conducir por vías socialmente tolerables los imperativos que la obtención de beneficios impone al capital inversor por medio del derecho democráticamente establecido y según criterios de justicia política. Por ello, las ventajas funcionales de una capacidad de acción reforzada de los órganos europeos sin el control democrático suficiente no son solo problemáticas desde consideraciones legitimatorias, sino que consolidarían estructuralmente un determinado modelo político[12]. A una tec-

12. Cf. sobre esto los oportunos trabajos de Wolfgang Streeck, el último de los cuales: «Varieties of what? Should we still be using the concept of capitalism?», en J. Go (ed.),

nocracia democráticamente desarraigada le faltan tanto el poder como el motivo para tener en cuenta de manera satisfactoria las exigencias formuladas por el electorado acerca de justicia social, seguridad de estatus, servicios públicos y bienes colectivos en caso de conflicto con los requerimientos sistémicos de la capacidad de competencia y el crecimiento económico.

Con este plan de reforma estarán satisfechas todas las agrupaciones salvo los eurodemócratas. Sin duda nos encontramos ante un dilema: por un lado, se deben tomar medidas político-económicas para preservar el euro y, por otro, se deben dar para ello los pasos necesarios, aunque impopulares, y que se toparán con la resistencia de las poblaciones, hacia una integración más estrecha. Pero los planes de la Comisión reflejan la tentación de franquear *de un modo tecnocrático* el abismo entre las exigencias económicas y lo que políticamente parece realizable. Esta solución encierra el peligro de que se abra aún más la distancia entre una consolidación de la capacidad de control, por un lado, y la exigida legitimación democrática de estas crecientes competencias, por otro. En esta espiral tecnocrática, la Unión Europea podría acabar pareciéndose al dudoso ideal de una democracia adaptada a los mercados, que quedaría expuesta, sin el anclaje en una sociedad susceptible de movilización política, a los imperativos de los mercados con menor capacidad de resistencia si cabe. Los egoísmos nacionales, que quisiera domar la Comisión, junto con el dominio tecnocrático ejercido por «personas de confianza de los mercados», conformarían entonces una mezcla explosiva[13].

Además, procrastinar la democratización no es en absoluto una estrategia que siga una secuencia realista de reformas a corto, medio y largo plazo. Es verdad que son las causas a largo plazo las que exigen dar pasos radicales para una auténtica coordinación de las políticas presupuestarias, una ayuda programada de las capacidades de competencia nacionales y una asunción común de las deudas; pero no por ello hay que aplazar estas reformas a largo plazo para así salvar la ficción de una intocada autonomía nacional. Pues lo que ha tranquilizado provisionalmente a la especulación de los mercados financieros no han sido tanto los indecisos paquetes de rescate o los controles anunciados de las propuestas presupuestarias, sino más bien la prestación sustitutiva del «cortafuegos financiero» que el jefe del Banco Central

Political Power and Social Theory 23, pp. 311-321; íd., *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Suhrkamp, Berlín, 2013.

13. W. Streeck, «Von der Demokratie zur Marktgesellschaft»: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 12 (2012), pp. 61-72.

Europeo Mario Draghi pudo levantar con un único anuncio que bastó para generar confianza. Además, la Comisión y el Consejo apenas podrían crear la ilusión de entrar en una Unión Política pasando de largo por las esferas públicas nacionales sin tensar más de la cuenta lo permitido por el derecho europeo con la paulatina centralización de competencias ejercidas efectivamente. Ya tan solo el hecho de que la Comisión esté habilitada por el derecho secundario para controlar los presupuestos nacionales —mediante las medidas del *Six-Pack* y del *Two-Pack*— deja al descubierto la cuenta de legitimación de los vigentes tratados y levanta las sospechas de los tribunales constitucionales y parlamentos nacionales.

(4) Pero ¿qué alternativa hay al avance de la integración según el modelo del federalismo ejecutivo? Consideremos en primer lugar las opciones políticas que deberían marcar el punto de partida del camino hacia una resolución democráticamente legitimada sobre el futuro de Europa. Las tres más importantes resultan evidentes:

(*a*) Para empezar, es necesaria una decisión consecuente a favor del desarrollo de la comunidad monetaria europea hacia una Unión Política abierta a la adhesión de otros miembros de la Unión Europea, especialmente, de Polonia. Aunque con el Tratado de Schengen y la introducción del euro ya se haya creado una Unión con diferentes velocidades, solo este paso significaría una diferenciación interna entre núcleo y periferia. Qué tipo de consecuencias jurídico-constitucionales pudiera tener esto, dependería esencialmente del comportamiento de Gran Bretaña, que exige una retrotransferencia de determinadas competencias europeas al plano nacional. Algo que temer, y además no totalmente descartable, es una situación que con vistas a una integración mayor exigiera una nueva fundación de la Unión (sobre la base y como ulterior desarrollo de las instituciones existentes).

(*b*) La decisión a favor de una Europa nuclear* significaría algo más que solo otro paso evolutivo en la transferencia de determinados derechos de soberanía. Con el establecimiento de una política fiscal, presupuestaria y económica común, y especialmente con una política social mutuamente concertada, se traspasaría la línea roja de la comprensión clásica de la soberanía. La idea de los Estados nacionales como «señores de los tratados» tendría que ser abandonada; una idea que es algo más que una mera ficción, como han demostrado el papel político desempeñado por el Consejo Europeo en el transcurso de la crisis actual y la jurisprudencia del Tribunal Constitucional de la República Federal. Por otro lado, es innecesario concebir el paso hacia una democracia supranacional como un tránsito hacia los «Estados Unidos de Europa». Una federación de Estados o un Estado federal europeo son una falsa alternativa (además de un legado muy especial de la discusión alemana sobre el derecho público en el siglo XIX)[14]. Las competencias de control, en su momento inexistentes pero funcionalmente necesarias para una comunidad monetaria, podrían y deberían ser ejercidas centralizadamente dentro del marco de una comunidad *supraestatal* y, al mismo tiempo, *democrática*. Sin embargo, dentro de una democracia supranacional, los Estados nacionales deberían mantenerse, junto con su sustancia estatal (el monopolio de la violencia y la administración implementadora), en su función garante de las libertades como Estados de derecho democráticos[15].

(*c*) Por último, a nivel procedimental, el destronamiento del Consejo Europeo —que aún está por encima del proceso legislativo— significaría el cambio del intergubernamentalismo por un método comunitario. En tanto que el procedimiento legislativo ordinario, en el que participan con igual derecho el Parlamento y el Consejo, no se convierta en regla, la UE compartirá un déficit de legitimación con todas las organizaciones basadas en tratados interestatales. Este déficit se explica a partir de la asimetría entre el alcance del mandato democrático de los miembros y el campo de competencia de la organización que conforman[16]. También el Consejo Europeo —sin cambiar a un modo de gobierno diferente— tendría que independizarse progresivamente frente a sus miembros. Pues, cuanto más intensa sea la cooperación de los ejecutivos nacionales con la creciente extensión e importancia de las tareas, tanto menor será el apoyo que las decisiones del Consejo puedan hallar exclusivamente en el modo de legitimación derivado del carácter democrático de sus miembros. En la medida en que la exigencia de unanimidad sea vaciada aunque solo sea informalmente, un gobierno supranacional significa heteronomía. Desde la perspectiva de los electores nacionales, su destino político se ve también determinado por gobiernos extranjeros que representan los intereses de otras

* En alemán, *Kerneuropa*; término utilizado en el contexto de la discusión política sobre la «Europa de las dos velocidades» para referirse al núcleo de países de la Unión Europea dispuestos a una integración más profunda y acelerada que el resto de países (*N. del T.*).

14. S. Oeter, «Föderalismus und Demokratie», en A. von Bogdandy y J. Bast (eds.), *Europäisches Verfassungsrecht*, Springer, Heidelberg, 2010, pp. 73-120.

15. Cf. mi ensayo «La crisis de la Unión Europea a la luz de una constitucionalización del derecho internacional. Un ensayo sobre la constitución de Europa», en *La constitución de Europa*, cit., pp. 39-91, espec. pp. 59-71.

16. C. Möllers, *Die drei Gewalten. Legitimation der Gewaltengliederung in Verfassungsstaat, Europäischer Union und Internationalisierung*, Velbrück, Weilerswist, 2008, pp. 158 ss.

naciones y en los que no cabe influir por elecciones nacionales. Este déficit de legitimación es además fomentado por la falta de publicidad de las negociaciones.

El método comunitario no solo es recomendable por razones normativas, sino también por la efectividad, porque ayuda a superar el particularismo de los Estados nacionales. En el Consejo Europeo, pero también en las comisiones interparlamentarias, los representantes, obligados a tener en cuenta los intereses nacionales, deben propiciar compromisos entre intereses difícilmente movibles[17]. Por el contrario, los diputados del Parlamento Europeo, ordenado en grupos políticos, son elegidos según la preferencia por uno u otro partido. Por ello, la formación política de la voluntad puede en el Parlamento Europeo, en la medida en que se forme un sistema de partidos europeo, tener lugar sobre la base de intereses generalizados en toda Europa.

(5) Estas tres opciones solo pueden llevarse a cabo superando el gran obstáculo institucional de una modificación del derecho primario. El Consejo Europeo —institución que, por los motivos procedimentales aludidos tendría que salvar grandes dificultades para llegar a un consenso— debería por ello convocar una convención facultada para modificar los tratados. Por un lado, los jefes de Gobierno, solo con pensar en su reelección, se espantan de un paso impopular como este; y tampoco les interesa una pérdida de poder consentida. Por otro lado, no podrán sustraerse a las coacciones económicas que, tarde o temprano, forzarán una mayor integración y, con ella, una elección entre las alternativas planteadas. Por el momento, el Gobierno alemán continúa insistiendo en la prioridad del saneamiento de los presupuestos estatales bajo la batuta nacional y a expensas de los sistemas de seguridad social, de las prestaciones públicas y de los bienes colectivos, es decir, a expensas de los estratos ya de por sí desfavorecidos de la población. Junto con unos pocos «países donantes», Alemania bloquea la demanda que hacen los restantes miembros de programas de incentivo selectivo de la inversión y de una responsabilidad financiera conjunta que disminuiría los intereses de los préstamos a los Estados de los países en crisis.

En esta situación, el Gobierno de la República Federal tiene en su mano las llaves del futuro de la Unión Europea. Si hay un gobierno entre los Estados miembros que pueda tomar la iniciativa para una

17. El argumento sobre el procedimiento es aún el motivo menos oprobioso de la incapacidad del Consejo Europeo para solucionar la crisis de forma cooperativa. El fracaso político de los gobiernos de la eurozona no ha adoptado hasta ahora una dimensión histórica solo a causa de una intervención apenas legitimada del Banco Central Europeo.

modificación de los tratados, este es el alemán. Desde luego, los otros gobiernos podrán exigir una ayuda solidaria solo si ellos mismos estuviesen dispuestos a dar el paso complementario, exigido por la constitución política, de transferir los derechos de soberanía al plano europeo. Bajo otras condiciones, cualquier ayuda solidaria violaría el principio democrático según el cual el legislador —que establece impuestos para las transferencias necesarias— es idéntico a la institución ante la que responden también las instancias competentes para el empleo de medios. De ahí que surja la pregunta de si la República Federal Alemana no solo está en condiciones de emprender la correspondiente iniciativa, sino también si puede tener interés en hacerlo.

En este punto para mí no se trata en primera instancia de los intereses comunes de los Estados miembros —como, por ejemplo, el interés en las ventajas económicas que, a medio plazo, significarían para todos una estabilización de la comunidad monetaria; o el interés en la autoafirmación de un continente que pierde en importancia frente al creciente peso económico de otras potencias mundiales—. La percepción del desplazamiento de poder en la política mundial de Occidente a Oriente, y la sensación de un cambio en la relación con Estados Unidos, traen a una clara luz las ventajas sinérgicas de una unificación europea. En el mundo poscolonial, el papel de Europa no ha cambiado solo retrospectivamente con respecto a la dudosa reputación de los antiguos poderes imperiales, por no mencionar el Holocausto. También las proyecciones de futuro basadas estadísticamente le predicen a Europa el destino de un continente con una población menguante, un peso económico decreciente y una importancia política evanescente. En vista de estos desarrollos las poblaciones europeas deben reconocer que solo podrán afirmar de forma conjunta su modelo de sociedad basado en el Estado social y la pluralidad de sus culturas dentro de Estados nacionales. Deben coaligar sus fuerzas si es que todavía quieren influir en la agenda de la política mundial y en la solución a los problemas globales. La renuncia a la unificación europea sería también decir adiós a la historia mundial.

Desde luego, estos intereses han de ser sopesados cuando se trata de una formación de la voluntad a nivel europeo sobre la meta del proceso de unificación, el cual no se reduce a las ventajas económicas. Pero aquí se trata del interés del Estado que, según el estado de cosas, debería tomar la iniciativa: ¿acaso no tiene Alemania además un interés especial, por razones derivadas de su historia nacional, que va más allá de los intereses comunes de los Estados miembros?

Después de la Segunda Guerra Mundial y de la catástrofe moral del Holocausto, para la República Federal —rendida y lastrada tanto

política como moralmente— era un imperativo ya solo por razones de prudencia la promoción diplomática de una alianza con Francia y de la unificación europea, a fin de recuperar la reputación internacional que había destruido con sus propias manos. Pero esta incorporación al entorno de los vecinos países europeos —llevada a cabo de manera cautelosa y cooperativa— resolvió sobre todo un problema históricamente anterior y cuyo retorno aún tenemos buenos motivos para temer. Después de la fundación del Imperio en el año 1871, Alemania adoptó en Europa una funesta «posición semihegemónica» —por usar las palabras de Ludwig Dehios, «demasiado débil para dominar el continente, pero demasiado fuerte para integrarse en él»[18]—. Evitar que surja de nuevo este dilema, solo superado gracias a la unificación europea— es uno de los claros intereses de la República Federal.

Por ello la cuestión de Europa, agudizada con la crisis, supone también un desafío para la política interior alemana. Pues el papel de liderazgo que le corresponde hoy a la República Federal dado su peso demográfico y económico no solo despierta en su entorno recuerdos históricos del régimen de ocupación alemán en la Segunda Guerra Mundial, sino que alimenta ideas peligrosas en la misma Alemania. La conciencia, oficialmente promovida desde 1989/1990 de retorno a la normalidad de un Estado nacional es un arma de doble filo. Puede inflar fantasías de poder que empujen o bien en dirección de un aislamiento nacional, o bien de una «Europa alemana» no menos cuestionable. Las catástrofes de la primera mitad del siglo XX nos deberían haber aleccionado sobre nuestro interés nacional en evitar tenazmente el dilema —difícilmente gobernable— de una posición semihegemónica. El auténtico logro de Helmut Kohl no fue tanto la reunificación, sino la vinculación de este afortunado acontecimiento nacional con la consecuente prosecución de una política que inserte a Alemania sólidamente en Europa.

Más allá de esto se plantea la pregunta de si la República Federal no solo tiene *intereses* propios en seguir una política solidaria, sino si también *está obligada* a ello *por razones normativas*. Claus Offe ha intentado fundamentar una obligación normativa de solidaridad con tres argumentos económicos. Con el aumento de sus exportaciones, Alemania es el país que más ha ganado hasta el momento con la moneda única. Además, gracias a este excedente de exportaciones, Alemania contribuye a agudizar los desequilibrios económicos en la Unión

18. Véase el interesante análisis —si bien todavía impregnado de nacionalismo histórico— de A. Rödder, «Dilemma und Strategie», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (14 de enero de 2013), p. 7.

Monetaria, siendo así causa y parte del problema. Finalmente, la República Federal también saca provecho de la misma crisis, pues hay una relación directa entre el encarecimiento de los créditos concedidos a los países sobrendeudados y el abaratamiento de los propios préstamos estatales[19]. Además, el mercado de trabajo alemán saca provecho de la inmigración de peronas jóvenes bien formadas que no ven futuro para ellas en los países en crisis.

Claro que no es sencillo explicitar la premisa normativa bajo la que pueda derivarse una obligación de solidaridad a partir de las consecuencias asimétricas de las interdependencias, no dominadas políticamente, entre las economías nacionales de los Estados miembros de la UEM. E incluso aunque estos argumentos sean sólidos desde el presupuesto del mantenimiento de la moneda única europea, pueden sus opositores eludir esta obligación con la opción de salirse del euro empleando a su vez un evidente argumento normativo: ya que la fundación de la comunidad monetaria europea en su momento fue acordada de manera unánime bajo la premisa de que la autonomía presupuestaria nacional no se vería afectada por aquella, no se puede obligar hoy a ningún miembro del tratado a dar pasos ulteriores en el desarrollo de la comunidad política.

Ante esta situación argumentativa, para poder justificar un alegato en favor de la solidaridad europea, son necesarias nuevas consideraciones que permitan eliminar ambigüedades unidas al concepto mismo de solidaridad. Por un lado, quiero mostrar que un llamamiento a la solidaridad no está de ninguna manera fundado en una confusión entre política y moral. Se puede y se debe usar este concepto de un modo genuinamente político. Por otro lado, me gustaría recordar, mediante el recurso a la historia de los conceptos, el contexto específico en el cual resulta oportuno este llamamiento a la solidaridad. Así pues, la cuestión decisiva será determinar en qué medida las poblaciones de la eurozona se encuentran hoy en una situación histórica que exige «solidaridad» en este sentido.

(6) En vista de los estados de ánimo en las sociedades civiles de los países del euro, los únicos actores políticos que se puede tomar en consideración son por el momento, aparte de los sindicatos también fragmentados según los Estados nacionales, los gobiernos implicados y los partidos políticos determinantes. Si estos pudieran decidirse a correr el riesgo de confrontar seriamente, por primera vez, al electorado con las

19. C. Offe, «Europa in der Falle»: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 1 (2013), pp. 67-80, espec. p. 76.

alternativas políticas europeas, se hallarían ante una tarea inusual. Los partidos políticos están acostumbrados al modo —dependiente de los sondeos demoscópicos— que procura una legitimación con eficacia propagandística, y no están preparados para una formación de la opinión y la voluntad que conforme las mentalidades desviándose de las rutinas. Esto ni los predispone a percibir los extraordinarios desafíos que suponen las situaciones de crisis ni los dispone a asumir un compromiso arriesgado. Estas desafortunadas circunstancias no hacen más verdadera la frase tristemente célebre de que «las personas hacen la historia»; pero sí que dan pie a pensar si la persona justa en el momento justo no puede tener, de un modo u otro, alguna influencia en alternativas históricas decisivas.

Sea como fuere, los partidos políticos deberían recordar, en primer lugar, que las elecciones democráticas no son ningún tipo de encuesta, sino el resultado de una formación de voluntad pública en la que cuentan los argumentos. Pues en una arriesgada situación de partida, con fuertes estados de ánimo discordantes, un cambio en las mayorías solo es posible mediante un sostenido esfuerzo discursivo, que en este caso vaya más allá de un periodo electoral. En este contexto es importante explicar la relevancia que ocupa el argumento de la solidaridad. En los contextos sociopolíticos cuentan los argumentos morales de la justicia distributiva; en cuestiones constitucionales cuentan los fundamentos jurídicos. Para quitar a los llamamientos a la solidaridad las falsas connotaciones de lo apolítico, que los llamados realistas le cuelgan gustosamente a ese concepto, quiero diferenciar la obligación a la solidaridad de obligaciones de tipo moral o jurídico.

El apoyo solidario es un acto político que en ningún caso requiere un altruismo de tipo moral desplazado al ámbito político. Konstantinos Simitis, primer ministro griego en el momento de la incorporación de Grecia a la eurozona, escribió el 27 de diciembre de 2012 en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*:

> La solidaridad es un concepto no grato a ciertos países de la Unión. Estos asocian con él una interpretación que se fija exclusivamente en la necesidad de apoyar a aquellos países que no cumplen con sus obligaciones. Pero la realidad obliga a una asistencia recíproca cuya dimensión no puede ser solo dada por documentos jurídicos[20].

20. K. Simitis, «Flucht nach vorn», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (27 de diciembre de 2012), disponible *online* en http://m.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/eurokirse-flucht-nach-vorn-1200 7360. html (fecha de consulta: abril de 2013).

El autor niega el carácter solidario de la política europea de la que es responsable el Gobierno alemán. Es cierto que Simitis no es el más indicado para hablar, pero puede que tenga razón con su comprensión del término. Por lo tanto, ¿qué significa solidaridad?

Aunque ambos conceptos están relacionados, «solidaridad» no significa lo mismo que «justicia» en el sentido moral o jurídico del término. Denominamos «justa» una norma moral o jurídica cuando regula prácticas en las que todos los afectados tienen igual interés. Las normas justas aseguran a todos las mismas libertades y a cada cual el mismo respeto. Naturalmente hay también obligaciones especiales. La ayuda mutua que en determinadas situaciones esperan los parientes, vecinos o compañeros de trabajo es mayor o de distinto tipo que la que podría esperar un extraño. Estas obligaciones especiales también pueden aspirar a una validez universal a pesar de estar limitadas a determinadas relaciones sociales. Por ejemplo, los padres infringen su deber de asistencia cuando descuidan la salud de sus hijos. Naturalmente, el criterio de estos deberes positivos es indeterminado en muchos casos; este varía con el modo, la frecuencia y el peso de las respectivas relaciones sociales. Si un primo lejano, después de décadas, retoma el contacto con su sorprendida prima y le pide una considerable ayuda económica a causa de una emergencia, no puede apelar a una obligación moral, es decir, válida universalmente, sino en el mejor de los casos a una vinculación de carácter «ético» (como diría Hegel) fundada en relaciones de parentesco. La pertenencia a la familia amplia fundará una obligación solo cuando la relación fácticamente existente entre los implicados haga esperar que la prima pueda contar, en una situación similar, con el auxilio de su primo. En este caso, lo que hace que uno se «haga cargo» del otro es *la eticidad que funda confianza* de una vida conjunta, basada informalmente en la costumbre, bajo la condición de un *previsible comportamiento recíproco*.

Este tipo de obligaciones «éticas», distinguibles de las obligaciones morales o jurídicas, y arraigadas en los vínculos de una comunidad previamente existente (típicamente, en los vínculos familiares), se caracterizan por tres aspectos. Fundamentan exigencias supererogatorias que van más allá de aquello a lo que está jurídica o moralmente obligado el sujeto. Por otro lado, en referencia a la exigida motivación de la acción, este tipo de exigencias no llega a la obligatoriedad categórica de un deber moral, pero tampoco coincide con el carácter coercitivo del derecho. Los mandatos morales deben ser cumplidos por el respeto mismo a la norma que los fundamenta, sin tomar en consideración el comportamiento futuro de los otros, mientras que la obediencia al derecho por parte del ciudadano está vinculada a la condición de que

el poder de sanción estatal garantice el cumplimiento de la ley[21]. Por el contrario, la realización de una obligación ética *no puede ser forzada ni exigida categóricamente*. Depende más bien de la previsibilidad de un comportamiento recíproco y de la confianza en esa reciprocidad en el futuro.

El comportamiento ético —que no puede imponerse por la fuerza— coincide en esa medida a medio o largo plazo también con el propio interés. Justamente este es el aspecto que comparten «eticidad» y «solidaridad», si bien esta última no se refiere a condiciones de vida prepolíticas como la familia, sino a comunidades políticas. Lo que diferencia a ambas, eticidad y solidaridad, del derecho y la moral es la referencia a una «fraternidad» en el tejido social que funda tanto las exigentes expectativas de una parte, que van más allá de lo estrictamente mandado, como la confianza de la otra parte en una comportamiento recíproco futuro[22]. En resumen: «moral» y «derecho» hacen referencia a las mismas libertades de individuos autónomos; «solidaridad», en cambio, hace referencia a un interés común (que comprende el bienestar de cada uno) en la integridad de una forma de vida política común[23]. Es cierto que el concepto de solidaridad extrae estas connotaciones de significado del recuerdo de comunidades naturales, como la familia o las corporaciones, pero con él cambia la semántica de la «eticidad» en los siguientes dos aspectos.

Lo que un comportamiento solidario presupone son relaciones vitales políticas, es decir, organizadas jurídicamente y, en este sentido, artificiales. El nacionalismo camufla esta diferencia entre «solidaridad» y «eticidad» prepolítica. Reivindica de forma errónea el concepto cuando escribe «solidaridad nacional» en sus banderas y con ello atribuye a la solidaridad de los «ciudadanos del Estado» la cohesión de compa-

21. Evidentemente, en el Estado constitucional, las normas legales deben seguir cumpliendo la más amplia condición de la legitimidad, de tal modo que *puedan* ser obedecidas no solo por legalidad, sino —en vista al procedimiento de la producción democrática de la norma— también por «respeto a la ley».

22. A. Wildt, «Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition», en K. Bayertz (ed.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Suhrkamp, Fráncfort M., 1998, pp. 202-217, espec. pp. 210 ss.

23. En publicaciones anteriores he establecido una relación demasiado estrecha entre justicia moral y solidaridad/eticidad; cf. J. Habermas, «Justicia y solidaridad» [1984], en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 55-81. La afirmación: «La justicia concebida deontológicamente exige la solidaridad como su otro» (cf. p. 76) no la mantengo; lleva a una moralización y despolitización del concepto de solidaridad; véase al respecto también mi comentario a María Herrera Lima en «Religión y pensamiento posmetafísico. Una réplica», en J. Habermas, *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid, 2015, pp. 108-157, espec. pp. 114 ss. y 117 ss.

triotas[24]. Con ello se encubre el hecho de que el anticipo de confianza que puede presuponer el comportamiento solidario es menos robusto que en el caso del comportamiento ético. Esta confianza anticipada no se puede basar en la evidencia de las relaciones convencionales éticas de una comunidad existente naturalmente. En segundo lugar, lo que sobre todo confiere al comportamiento solidario un significado especial es el *carácter ofensivo* de la insistencia en el cumplimiento de una promesa implícita en la pretensión de legitimidad de todo orden político. Este carácter salta a la vista especialmente a consecuencia de los procesos de modernización económica, cuando es precisa una acción solidaria para ampliar las formas de integración sobreexigidas de un orden político desbordado, es decir, para adaptarlas a nuevas interdependencias de mayor alcance, producidas sistémicamente —interdependencias que se manifiestan a los ciudadanos solo de forma indirecta, como limitación de su autodeterminación política—. A continuación me gustaría explicar estas dos dimensiones semánticas del concepto: en primer lugar, su referencia a condiciones de vida políticas; luego, el carácter abstracto de la confianza en una reciprocidad garantizada mediante relaciones organizadas jurídicamente.

(7) Generalmente, cuando se habla de «solidaridad ciudadana» se presupone el conjunto vital construido jurídicamente de una comunidad política, normalmente, de un Estado nacional. La indignación por la vulneración de la solidaridad ciudadana se expresa, por ejemplo, en la rabia frente a los evasores fiscales que se hurtan a su responsabilidad por la cosa política de cuyas ventajas disfrutan sin empacho. Desde luego, la evasión fiscal es también una infracción del derecho vigente. Sin embargo, en la indignación contra estos parásitos se manifiesta la misma expectativa de solidaridad frustrada que en el desprecio de todos los evasores de impuestos de este mundo que establecen *legalmente* su residencia, o la razón social de su empresa, en el extranjero. Como se puede ver en el desarrollo del Estado social, las expectativas de solidaridad pueden convertirse en exigencias jurídicas[25]. Aún hoy es una cuestión de solidaridad y no de derecho establecer con cuánta desigualdad quieren vivir los ciudadanos de una nación próspera. No es el Estado de derecho el que frena el aumento del número de jóve-

24. J. Habermas, «Inclusión: ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia», en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 107-135.

25. Hauke Brunkhorst habla de la «transformación de la solidaridad en el medio del derecho» (*Solidarität unter Fremden*, Fischer, Fráncfort M., 1997, pp. 60 ss.).

nes en paro, de los parados de larga duración y de los empleos precarios, de los ancianos que no pueden sobrevivir con sus pensiones o de las empobrecidas madres solteras que dependen de comedores sociales. Solo la política de un legislador que sea sensible a las exigencias normativas de una sociedad civil democrática puede convertir en derechos sociales las exigencias de solidaridad de los marginados o de sus defensores[26].

Sin tener en cuenta las diferencias entre, por un lado, la solidaridad y, por otro, el derecho y la moral, existe una relación conceptualmente estrecha entre «justicia política» y «solidaridad»[27]. En Portugal, el presidente conservador Aníbal Cavaco Silva, en el cambio del año 2012 al 2013, convocó al Tribunal Constitucional para controlar el presupuesto de austeridad del Gobierno aprobado por los miembros de su mismo partido, porque consideraba inadmisibles —en el sentido de la justicia política— las consecuencias sociales del modelo político impuesto por los acreedores (especialmente la carga unilateral sobre los funcionarios, empleados públicos, asegurados sociales y pensionistas). Con ello traducía el presidente las protestas en las calles, que en todos los países en crisis reclaman solidaridad de las élites

26. En el desmantelamiento de las conquistas sociales resulta nuevamente visible el trasfondo de solidaridad de los derechos sociales. El presidente de la junta directiva de la Charité berlinesa, Karl Max Einhäupl, echa mano con razón del concepto de solidaridad cuando en una entrevista en el *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, refiriéndose a los costes crecientes de la tecnología médica, pone en duda la asistencia igualitaria a los pacientes, esto es, sus derechos: «Deberemos renunciar en un buen tramo a la solidaridad. Pero como sociedad debemos preguntarnos cómo podemos limitar todo lo posible los daños a la solidaridad. La decisión de quién recibe qué no puede dejarse en manos de cada médico particular» (C. Hoffmann y M. Wehner, «'Bislang kann jeder Patient alles haben'», entrevista al jefe de la Charité Karl Max Einhäupl, en *Frankfurter Allgemeine Sonntagzeitung* [30 de diciembre de 2012]). ¿Por qué no se habla aquí de justicia? Seguramente se ha abandonado ya al sentimiento de justicia de cada médico particular si sus pacientes públicos han de recibir en los mismos casos el mismo tratamiento y medicamentos igual de efectivos como los que tienen un seguro privado. Todavía interviene la justicia cuando un trato desigual —como en los casos extremos de los escándalos de la donación de órganos— tiene consecuencias de vida o muerte para los pacientes perjudicados. En esta entrevista, el director de la clínica no habla de derecho y moral, sino deliberadamente de solidaridad. Y esto es así porque en relación con su tema (es decir, la delicada y tremenda cuestión de la selección de pacientes en condiciones de recibir métodos de tratamiento caros) desea desplazar la responsabilidad del médico individual a la política, por lo que en vez de la perspectiva del individuo adopta la perspectiva del colectivo, del conjunto de los ciudadanos. La cuestión de la solidaridad surge con la referencia al *conjunto de los pacientes*, que —si se llegara a la situación de que unos cuantos pudieran gozar de privilegios de vital importancia a expensas de otros— son todos los ciudadanos de una misma comunidad política.

27. Pienso en el concepto de justicia política acuñado por John Rawls.

nacionales y de los llamados países donantes al lenguaje de la justicia política. Cuanto más injusta sea la situación *política*, tanto más motivo tienen los perjudicados de exigir solidaridad de parte de los privilegiados. Sin embargo, las exigencias de solidaridad hacen referencia a una coherencia social difícil de determinar. La medida políticamente exigible de integración social no se agota en cantidades mensurables; el grado de desintegración de la anomia social señala un valor límite. De ahí que en cuestiones de justicia política y de solidaridad se trate siempre de un «más o menos», mientras que las cuestiones binariamente estructuradas de la justicia moral o jurídica requieren un «sí» o un «no».

Estas consideraciones conceptuales muestran que la «solidaridad» (a diferencia de la «eticidad») no se refiere a un contexto vital existente, sino presupuesto, aunque pendiente de ser *formado políticamente*. Este ofensivo componente semántico añadido a la referencia política se vuelve claro cuando se pasa de la explicación conceptual ahistórica al análisis histórico-conceptual. Curiosamente, mientras que en las grandes civilizaciones antiguas, es decir, desde el tercer milenio antes de Cristo, se discutía ya sobre lo «justo» e «injusto», el concepto de solidaridad es sorprendentemente reciente. Es verdad que la palabra «solidaridad» se remonta al derecho penal romano; pero adopta un sentido político solo a partir de la Revolución francesa de 1789, si bien de momento en relación con la palabra «fraternidad». El concepto de batalla de *fraternité* surgió a partir de la generalización humanística de una conciencia nacida de las religiones mundiales; se basa en esa vivencia, que amplía perspectivas, de que la comunidad local propia es experimentada como una parte de la comunidad universal de todos los creyentes. Este es el trasfondo del concepto secular-religioso de fraternidad, que en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX fue perfilado por el primer socialismo y por la doctrina social católica, y algo más tarde por la socialdemocracia, en relación con la cuestión social actual y luego fundido con el concepto de solidaridad. Heinrich Heine todavía usó los conceptos de «fraternidad» y «solidaridad» más o menos como sinónimos en el *Vormärz*[28]. Luego, en el transcurso de las convulsiones sociales que acompañaron al capitalismo industrial en auge y al incipiente movimiento obrero, ambos conceptos se diferenciaron uno del otro. Pues, en esta constelación histórica, el concepto de solidaridad se articula como unión de la herencia de la ética de fraternidad judeo-cristiana —que mira a la redención o la emancipación—

28. Véase las menciones en el índice analítico de la edición de las obras de Heine a cargo de Klaus Briegleb (*Heinrich Heine. Sämtliche Schriften*, vol. VI, Hanser, Múnich, 1976, II, p. 818).

con el republicanismo de origen romano —que mira a la libertad político-legal—[29].

Este concepto surgió en una situación concreta: cuando la reclamación de solidaridad por parte de los revolucionarios tuvo el sentido de una *reconstrucción salvadora* de relaciones habituales de solidaridad que, sin embargo, habían sido vaciadas de contenido en el más acelerado proceso de modernización[30]. El primer socialismo de los artesanos aprendices socialmente desarraigados extrajo sus energías utópicas —en parte también a partir de recuerdos nostálgicos transfigurados— del mundo de la vida paternalistamente preservado que representaban los gremios. Entonces el acelerado proceso de diferenciación funcional de la sociedad produjo interdependencias globales a espaldas, por así decir, de un mundo de la vida patriarcal-gremial y, en gran medida, corporativo. Con ello se formaron dependencias funcionales recíprocas que fueron ocasión para dejar atrás en cierta medida los nacientes conflictos de clase en las ampliadas formas estatales de integración política. En la dinámica de los nuevos conflictos de clase tienen su origen histórico los llamamientos a la «solidaridad». Pues con motivo de las coacciones sistémicas que superaban las antiguas relaciones de solidaridad, las nuevas formas de organización del movimiento obrero reaccionan con llamamientos a la solidaridad bien fundados: los artesanos socialmente desarraigados, trabajadores, empleados y jornaleros tuvieron que unirse para poder escapar a las relaciones de competencia producidas sistémicamente en el mercado de trabajo.

La contraposición entre clases sociales propia del capitalismo industrial fue institucionalizada de forma duradera solo en el marco de los Estados nacionales constituidos democráticamente. Esos Estados europeos —que solo tras las catástrofes de las dos guerras mundiales adoptaron su actual forma de Estados sociales— se encuentran a su vez en el proceso de globalización económica de nuevo bajo la explosiva presión de interdependencias producidas económicamente que atraviesan impávidamente las fronteras nacionales. De nuevo son coacciones sistémicas las que hacen estallar las relaciones solidarias habituales y hacen precisa una reconstrucción de las formas atomísticas estatales de integración política. Esta vez las contingencias sistémicas políticamente no dominadas de un capitalismo impulsado por mercados financieros desatados se condensan en forma de tensiones entre los Estados miembros de la Unión Monetaria Europea. Desde esta perspectiva histórica obtiene legitimidad la expectativa de solidaridad de Konstantinos Simitis.

Este remite explícitamente a la red de antiguas interdependencias que deben ser recuperadas bajo el punto de vista normativo de una compensación decente de las contingentes ventajas e inconvenientes de los Estados miembros en formas reconstruidas de integración política. A la vista de las diferencias estructurales entre las economías nacionales ya no basta, para mantener la Unión Monetaria, con conceder créditos a los Estados sobreendeudados para que cada uno aumente por sus propias fuerzas su capacidad de competencia. En vez de eso, para promover el crecimiento y la capacidad de competencia en el conjunto de la eurozona, es necesario un esfuerzo cooperativo realizado desde una perspectiva política común. Tal esfuerzo exigiría a la República Federal, pensando en su propio interés a más largo plazo, aceptar a corto y medio plazo los negativos efectos redistributivos; algo que sería, en el sentido expuesto, un caso ejemplar de solidaridad política.

29. H. Brunkhorst, *Solidarität – von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp, Fráncfort M., 2002.

30. K. H. Metz, «Solidarität und Geschichte. Institutionen und sozialer Begriff der Solidarität in Westeuropa im 19. Jahrhundert», en K. Bayertz (ed.), *Solidarität*, cit., pp. 172-194; en parte críticamente, A. Wildt, «Solidarität», en *ibid.*, pp. 202-217.

III

LA SITUACIÓN EUROPEA. NUEVAS INTERVENCIONES

6

EL PASO SIGUIENTE. UNA ENTREVISTA[1]

Hubert Christian Ehalt: *La historia europea de los últimos cuarenta años es en gran medida contradictoria: los años setenta trajeron en muchos aspectos apertura, fortalecimiento de la sociedad civil, superación del pasado; pero la dinamización del proceso de integración trajo tecnocratización y economización. ¿Es posible aún parar este desarrollo?*

Jürgen Habermas: No sé si estas dos tendencias, que con razón pone de relieve, no se remiten a un desarrollo más general que va más allá de Europa. El movimiento estudiantil de finales de los años sesenta, considerado en su conjunto, produjo un impulso hacia la liberación de nuestra sociedad de posguerra, especialmente de las mentalidades políticas. Hasta finales de los años ochenta se impuso en la República Federal una cierta civilización de la cultura política. Tendencias parecidas se podían percibir en toda Europa occidental, sin olvidar con esto el ritmo específico de los desarrollos históricos nacionales. A partir de los años ochenta otros impulsos de libertad vinieron de los países de Europa central que se liberaron del dominio soviético; ellos hicieron de la fuerza espontánea de la sociedad civil un tema de amplia repercusión. Pero después de *die Wende**, llamada así con razón por ser una revolución que recuperaba lo perdido años atrás, el panorama cambió radicalmente. Un cierto triunfalismo trajo un viento favorable a la solución anglosajona a los problemas económicos que surgían en aquel

1. Entrevista con Claus Reitan y Huibert Cristian Ehalt para la revista *Die Furche* (Viena), mayo de 2012.

* *Die Wende* («el Giro») designa el proceso de cambio político hacia una democracia parlamentaria que se llevó a cabo en la República Democrática Alemana y que acabó haciendo posible la reunificación alemana de 1990 (*N. del T.*).

momento. En el curso de la políticamente intencionada globalización económica se impuso a nivel mundial la doctrina de la Escuela de Chicago, ya practicada por Reagan y Thatcher. La política de control de la inflación se volvió insostenible y fue sustituida por el forzoso recurso estatal al crédito para no permitir la ruina del Estado social debido al descontrol de los mercados. En cualquier caso, el elevado ritmo de crecimiento de las deudas estatales también puede ser visto como la otra cara de las restricciones neoliberales en el campo de la acción de los Estados nacionales.

Claus Reitan: *¿Cómo debe entenderse el carácter público de sus libros* La constitución de Europa* *y* Ay, Europa**? *¿Cómo manifiestos, intervenciones, visiones?*

J. H.: Sí que se podrían denominar «intervenciones» los posicionamientos en la prensa como este, pero ¿manifiestos? De vez en cuando también uno firma algún llamamiento político, pero no sucede muy a menudo. Y las visiones no pertenecen ni al trabajo de un profesor, ni a la actividad de un intelectual. No quiero hacer creer a nadie que puedo prever el futuro. Quizá usted se refiere a otra cosa: para mí es algo así como un enemigo estructural el derrotismo cínico de los llamados realistas, quienes no entienden que el más negro de los diagnósticos no nos impide intentar lo mejor.

En realidad lo que me irritaba de la República de Bonn era más bien la continuidad de las personas de la época del nacionalsocialismo y sus respectivas mentalidades. Es solo después de 1989-1990 cuando los acontecimientos mundiales orientaron mi mirada seriamente hacia los problemas de un nuevo orden político y jurídico de la sociedad mundial que, desde entonces, se encuentra en proceso de formación. Ese interés se originó en el debate sobre las intervenciones humanitarias durante la primera guerra de Irak. Desde entonces, el proceso de constitución del derecho público es el marco a partir del cual reflexiono sobre la política y el derecho en Europa; sin embargo, teniendo en cuenta siempre el horizonte teórico de una relación equilibrada entre política y mercado. Ese desplazamiento de mis intereses se reflejó por primera vez en 1991, en la entrevista con Michael Heller publicada en forma de libro[2]. A partir de la aparición de *La constelación posnacional*

* Trotta, Madrid, 2012.

** Trotta, Madrid, 2009.

2. J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft? Das alte Deutschland im neuen Europa? Ein Gespräch mit Michael Heller*, Pendo, Zúrich, 1991; ed. ampl., Piper, Múnich, 1993.

(1998)* no se ha roto la cadena de intervenciones políticas a favor de una continua unificación de Europa. A ellas pertenece también el libro *Ay, Europa*. Pero el ensayo publicado en 2011, *La constitución de Europa*, tiene otra ambición de índole académica. A este pequeño volumen le ha crecido el título de «intervención» a raíz del contexto de las actuales crisis financiera y bancaria. Pero, en esencia, allí se trata una cuestión académica.

C. R.: *Eso tiene que explicarlo. ¿Cuáles fueron los motivos para ese tratamiento profundo y detallado de Europa, del proyecto de unificación y de la presente crisis de legitimación y financiera?*

J. H.: El punto de partida es la perspectiva económica que hemos ganado a partir de la crisis: los desequilibrios estructurales de la eurozona exigen un gobierno económico común que se extienda a otros campos políticos como el de los impuestos y el de las medidas sociales, y que acabe, a efectos de la distribución, más allá de las fronteras nacionales. Actualmente, los «paquetes de rescate» ya fundan una responsabilidad comunitaria, y, actualmente, ya se está produciendo un desplazamiento de las competencias de los parlamentos nacionales a los gobiernos representados en el Consejo Europeo de los Estados miembros de la comunidad monetaria. Ese desplazamiento fáctico de importancia, que rubrica el pacto fiscal, nos obliga a un cambio en la constitución si no queremos permitir que la democracia en Europa continúe socavándose internamente. Pero tal paso significaría, como mínimo para la Europa nuclear, un salto cualitativo en el proceso de unificación.

Hasta el momento, la unificación de Europa ha sido un proyecto emprendido por las élites sin tener en cuenta a la población. Fue bien mientras todos ganaron algo. Ahora, para llevar a cabo el cambio a un proyecto que ya no solo sea tolerado, sino llevado a cabo por las poblaciones de cada nación, se debe dar el paso a una solidaridad de los ciudadanos europeos que vaya más allá de los límites territoriales de cada país. Por ello se debe procurar no despertar el miedo totalmente innecesario que produce la falsa meta de un Estado federal europeo. En mi ensayo he intentado mostrar que existen otras formas de transnacionalización de la democracia. He estudiado a fondo el derecho europeo para responder a la pregunta, decisiva para la escéptica esfera pública, en torno a cómo se debe concebir la esencia comunitaria supranacional necesaria para una estrecha cooperación si esta debe satisfacer los exigentes requisitos de una legitimación democrática sin,

* Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.

por ello, adoptar el carácter de un Estado —ni tampoco el del temible «monstruo» de un Estado federal—.

C. R.: *¿Y por eso es usted uno de los primeros firmantes de «¡Somos Europa! Manifiesto para la nueva fundación de Europa desde abajo» y de «Fundar Europa de nuevo»?*

J. H.: Sí, el primero es un manifiesto impulsado por Ulrich Beck y Daniel Cohn-Bendit, el otro por líderes sindicalistas y economistas de izquierdas. A pesar de que tienen diferentes puntos de partida, me han convencido ambos llamamientos porque reflejan una conciencia de la crisis creativa y no paralizante; reflejan la actualidad del peligro del fracaso de un proyecto histórico y explican la necesidad de una nueva fundación de la Unión Europea.

H. C. E.: *¿Nos encontramos ahora en un punto histórico que ofrece, por primera vez, la posibilidad de una nueva fundación de Europa, en el sentido de una curiosidad cultural por los distintos pueblos europeos, por ambientes y desarrollos tan diferentes?*

J. H.: No me hago muchas ilusiones sobre la proporción del euroescepticismo, especialmente en los potenciales «países donantes». Pero no se debe subestimar la dialéctica que hoy desarrolla el impulso económico del proceso de unificación —impulso puesto por todos en tela de juicio—. Las secciones de economía de los periódicos internacionales no nos instruyen realmente sobre las causas de la nefanda situación, en la cual los Estados y el Banco Central Europeo tienen que dejarse chantajear por los mercados de finanzas y un sistema bancario infrafinanciado, procurando así siempre continuas garantías e inyecciones de liquidez. Al mismo tiempo, los Estados son clientes de los bancos a los que deben salvar, aunque estos últimos sigan embolsándose un enorme beneficio y estimulen alegremente la crisis como si no pasase nada. De este círculo vicioso no se puede liberar cada Gobierno por separado mediante una mayor imposición fiscal, pues con ello se asusta a los inversores y también se pone en peligro el pago de impuestos aún pendientes de los servicios financieros (como en Gran Bretaña) o de la economía real generadora de valores (como en la mayoría de los otros países europeos). Los impuestos de transacciones financieras exigidos desde hace décadas, que por lo menos harían participar a los responsables de las crisis en los daños provocados por ella, fracasaron también por el desacuerdo de la política de Europa. Y sin embargo, se puede reconocer en esta complicada situación también una astucia de la razón económica. Esta nos posiciona ante alternativas que obligan a la acción, incluso si las élites políticas se escabullen de tales alternativas por miedo a sus electores. A Europa le falta un *political leadership* [liderazgo político]. Esta expresión no la menciono de buena gana porque en tiempos normales basta el oportunismo del poder falto de ingenio de los partidos para mantener la máquina en proceso. Pero en tiempos de crisis ya no ayuda más el pusilánime y miope «incrementalismo» a pequeños pasos que personifica Angela Merkel.

H. C. E.: *Hay una línea de economistas como, por ejemplo, Joseph E. Sitglitz, que proponen un* New Deal *para Europa, frente el postulado de ahorro omnipresente.*

J. H.: Sí, sus análisis apuntan, según mi visión de las cosas, en la dirección correcta. Además, estudiosos de la economía política como Fritz Scharpf y Henrik Enderlein suministran una explicación algo más específica para entender por qué la crisis ha surgido en el campo monetario del euro y sigue incubándose ahí. La moneda común solo ha profundizado aún más las considerables diferencias entre el nivel de desarrollo y las capacidades de competencia de los sistemas económicos nacionales y culturales, pues en la comunidad monetaria europea no puede ser compensado el inexistente mecanismo de devaluación de las monedas nacionales mediante otros mecanismos —como, por ejemplo, sucede en Estados Unidos con la movilidad interterritorial de mano de obra o con una política social común que genera efectos distributivos interregionales—. Por este motivo el euro aumentó más bien el desequilibrio del peso estructural entre las economías nacionales. Y esto no cambiará mientras el eslogan «más Europa» no signifique otra cosa que un acuerdo intergubernamental, según preceptos de la política de austeridad de Merkel, de las (al menos todavía) formalmente independientes políticas de los países miembros. Partiendo de los desniveles existentes entre la capacidad de competencia de la economía de los países, un reajuste a medio plazo de las diferencias estructurales solo podrá ser alcanzado mediante una política financiera, económica y social común que reaccione de forma flexible a las diferentes situaciones nacionales. No basta someter a todas las economías a las mismas reglas. Una política del orden no es suficiente. El pacto fiscal que obligaba a la política presupuestaria de los Estados miembros solo al mantenimiento de las mismas reglas tiene, tomado como tal, un efecto contraproducente —algo que vemos todos los días—. Por ello nos sitúa la astucia de la razón económica frente a esta alternativa: o convencer a las poblaciones a favor de la nueva fundamentación política de la Europa nu-

clear, que mantiene abierta la entrada de otros países europeos —ante todo, Polonia—, o dejar fracasar al euro. Las recientes elecciones griegas en mayo de 2012 han dado pie a todo tipo de comentarios sobre la «alternativa B».

H. C. E.: *¿Puede sobrevivir una Europa común también sin una moneda común?*

J. H.: No es fácil dar una respuesta. A partir de mi conocimiento histórico y desde el punto de vista de la experiencia política personal de un alemán de mi generación, el hecho de que la comunidad monetaria europea fracasase de manera inequívoca por el egoísmo nacional sería desmoralizante y, además, un pistoletazo de salida para el populismo de derechas que, entretanto, se ha visto reforzado en todos nuestros países. Mi sensación personal es que entonces la Unión Europea en su totalidad caería en la espiral provocada por el fracaso del euro. Está en juego medio siglo de conquistas históricamente bastante increíbles —resultado de las visiones y de las tenaces acciones de grandes políticos, no solo aquellas de los tres padres fundadores, sino también de las perspectivas visionarias e imaginativas de Jacques Delors, Valéry Giscard d'Estaing y Helmut Schmidt, de François Mitterrand y Helmut Kohl—. Joschka Fischer fue aún durante un breve periodo de tiempo, de nuevo, una figura líder en Europa; hoy no conozco a nadie en Europa que arriesgue una apretada campaña electoral para movilizar a la mayoría a favor de Europa —y solo eso podría salvarnos—. Y al mismo tiempo Europa ha pasado a ser parte de la naturaleza de las generaciones más jóvenes. ¿Qué piensa que dirían nuestros nietos si un día, de nuevo, tuviesen que mostrar su pasaporte en las fronteras nacionales?

C. R.: *¿Pueden los ciudadanos, que perciben de forma diferente sus dos papeles en la Unión Europea —el de miembro de un Estado nacional y el de ciudadano de la Unión—, identificarse del mismo modo con ellos?*

J. H.: La extensión de la solidaridad ciudadana más allá de las fronteras de los Estados nacionales es, naturalmente, la falla en la que puede caer el ya ineludible ahondamiento de las instituciones. Pero la dimensión exigida de confianza recíproca entre los pueblos europeos es mucho más débil que la conciencia nacional surgida históricamente. La misma conciencia nacional solo ha surgido en el transcurso del siglo XIX —no sin la poderosa participación de los historiadores que tuvieron que construir, por primera vez, historias nacionales, como tampoco sin

la obligación del reclutamiento militar y la intencionada influencia de la prensa y la educación estatal—. La solidaridad ciudadana —una solidaridad con extraños, con los que normalmente uno nunca se encuentra cara a cara, mediada por el derecho— es de por sí un concepto bastante abstracto. Uno está preparado para hacer ciertos sacrificios por otros porque puede esperar a corto o largo plazo una acción recíproca equivalente. Pero ¿no se ha creado ya un sentimiento de solidaridad también entre los ciudadanos europeos, como el que poderosamente demostró la reacción de toda Europa occidental ante la aventurada guerra de George Bush Jr. el 15 de febrero de 2003?

C. R.: *Admitiendo que el ser humano busca siempre un punto de apoyo, ¿dónde lo encuentra antes, en su Estado nacional o en la ancha Europa?*

J. H.: Aquí está el dilema actualmente: en situaciones de miedo frente a la decadencia, a la pobreza y a la invasión extranjera, se huye al refugio de la presunta pertenencia nacional naturalmente adquirida. Por otro lado, no estaríamos hablando de Europa si las mismas causas económicas que provocaron la regresión no hubiesen fomentado la conciencia de la necesidad de enfrentarse a la opresión y las amenazas de los mercados de finanzas y a los riesgos de los bancos con una fortalecida capacidad de actuación política efectiva más allá de los Estados nacionales.

H. C. E.: *Banqueros que son corresponsables de la crisis financiera mantienen honorarios con los cuales se podría pagar sin esfuerzos el sueldo de todos los médicos jefes de un gran hospital. ¿Por qué no estalla la indignación de forma absoluta?*

J. H.: Buena pregunta. Por primera vez en la historia del capitalismo se ha tenido que resolver (o, por lo menos, procrastinar) sin encubrimientos un colapso de todo el sector financiero a costa de las garantías de los contribuyentes; y en la mayoría de los casos sin ni siquiera dar a los ciudadanos los títulos de propiedad correspondientes. La injusticia de esta distribución de cargas clama al cielo: los bancos continúan con su juego especulativo, mientras que las protestas mantienen más bien un carácter local: en las calles incendiadas de Londres, en la Puerta del Sol de Madrid, ante el ayuntamiento de Lisboa, en la plaza Sintagma de Atenas, etc. Independientemente de Occupy Wall Street, en estos movimientos es tan diferente la ocasión, el carácter, la puesta en común y la motivación particular como lo son las circunstancias y acontecimientos nacionales. Las silenciosas mayorías a las que aluden están acobardadas.

Probablemente estas se sienten sistemáticamente entrampadas en una situación de dependencia global y se dejan contagiar del sentimiento de fatal impotencia que transmiten sus gobiernos frente al potencial amenazador de los mercados descontrolados. Justamente por este motivo necesitamos una Europa nuclear con capacidad de acción, para poder crear un equilibrio soportable entre política y mercado.

C. R.: *¿Qué habría que hacer para que este proyecto pueda llegar a la mayoría de los votantes?*

J. H.: Hoy la iniciativa depende de los gobiernos y los partidos políticos; pero una responsabilidad casi igual de grande recae también sobre los medios de comunicación, que deben criticar e incitar y no solo comentar dócilmente. Ambos deberían terminar con el escándalo de que hasta el momento no hayamos tenido en ningún país miembro una elección o un referéndum europeo en los cuales los electores no hayan, como de costumbre, votado en torno a cuestiones nacionales o a candidatos de la política nacional. Partidos y medios deberían afrontar un tema poco deseado que han evitado hasta el momento —porque no prometía ni votos ni apoyo— y deberían definir de forma más precisa el proyecto cuya meta ha permanecido siempre indeterminada. Ellos tendrían buenos argumentos para que «más Europa» estuviese a medio plazo en el interés de los «países donantes». Pero deberían ampliar decisivamente la focalización actual en cuestiones económicas. Deberían dejar claro que un voto a favor de «más Europa» no solo inicia una nueva fundación de la Unión Europea, sino que significaría un avance hacia un fortalecimiento democrático de la política europea. Europa solo puede ganar de nuevo su ámbito de acción comunitariamente. Esto nos afecta a nosotros, pero también al papel de Europa en el mundo. Teniendo en cuenta las expectativas —estadísticamente bien documentadas— de que nuestro continente perderá, de forma proporcional al descenso de la población, influencia política y peso económico mundial, parece obvio que ninguna de las naciones europeas por sí sola tendrá la fuerza para afirmar su modelo social y cultural. Menos aún tendrá una Europa descompuesta la fuerza para contribuir a la organización de una sociedad mundial políticamente fragmentada y económicamente estratificada —y, por lo tanto, injusta—. Esta sociedad mundial aún no ha aprendido a dominar los desafíos de las catástrofes ecológicas, el hambre y la pobreza, las desigualdades económicas y los riegos macrotecnológicos. ¿Y de este proceso de organización y aprendizaje se quiere retirar una Europa, en el mejor (e improbable) de los casos, como una museística nueva Suiza?

7

EL DILEMA DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS[1]

Estoy cualificado para la recepción de este premio, en primer lugar, por el rango que me otorga la edad, pues viví en Hessen durante la mayor parte de los diecinueve años de gobierno de Georg August Zinn, y, como ciudadano de aquella región, me vi atrapado por el espíritu de apertura de aquel *Ministerpräsident**. Entonces el eslogan *Hessen vorn* [Hessen por delante] era evidente para todos. Fue en la mitad del periodo del segundo gobierno de Zinn cuando llegué a Fráncfort, con mi mujer y nuestro primer hijo de dos meses, para ser profesor asistente de Adorno. Y solo tres años después del quinto y último gabinete de Georg August Zinn abandoné de nuevo la ciudad y la universidad.

Considero un hecho afortunado el que hayamos podido vivir en Fráncfort y Hessen aquellas décadas de los años cincuenta y sesenta, como atentos y todavía jóvenes, curiosos y entusiastas testigos del periodo más importante de la historia alemana de posguerra, en un clima, por así decir, de «condensada contemporaneidad». Cuando llegamos, el camino para el desarrollo industrial y político-institucional estaba ya marcado. Pero el conflicto en torno al carácter de la mentalidad política de la República Federal se desarrolló con su mayor vehemencia entre los siguientes quince y veinte años —y nosotros nos encontrábamos allí, en mitad de esa agitada realidad política, en un entorno social y comunicativamente dinámico, en un ambiente intelectualmente excitante y, al mismo tiempo, lleno de tensiones—. Mirando retrospectivamente, fueron los años más intensos de mi vida adulta.

1. Discurso pronunciado con ocasión de la entrega del premio Georg August Zinn, el 5 de septiembre de 2012 en Wiesbaden.

* Jefe de Gobierno de una región (*Bundesland*) de la República Federal de Alemania (*N. del T.*).

Pero el SPD de Hessen no me entrega este galardón por el hecho de tener ochenta y tres años. Y esta mirada retrospectiva no nos debe hacer apartar la vista del problema más urgente del presente; hablamos de Europa.

Muchos de nosotros creemos haber percibido durante este otoño el inicio de una fase decisiva de la latente crisis iniciada en 2008, ya que la política seguida hasta el momento de estabilización a corto plazo de los mercados de finanzas ha llegado a sus límites. En este mismo periodo también ha ido creciendo entre los políticos la opinión de que la moneda común requiere una política fiscal, económica y social comunitaria. Sin embargo, hasta el momento, esto solo ha conducido a un interés meramente verbal por Europa. Igual que antes, los gobiernos esperan poder hacer pasar discretamente las regulaciones económicas pendientes al nivel de la *policy* sin tener que cambiar con ello las instituciones políticas. «Hoy», observa el corresponsal económico del *Süddeutsche Zeitung*, «los gobiernos de los países de la eurozona ya han transferido a los bancos emisores una buena parte de los deberes que ellos deberían resolver —seguramente por miedo a que los votantes no soporten más el curso establecido por ellos para la salvación del euro—»[2]. Considerando la proporción de los depósitos nacionales del Banco Central Europeo, queda claro que los bancos, con su política de comprar la deuda de los Estados arruinados, han abierto desde hace tiempo el camino para una encubierta «unión de deudas». Expresión que al mismo tiempo funciona, en su uso político corriente, como un garrote para marginar aquel constructivo propósito de la consolidación de la Unión Política, como el reciente intento de Sigmar Gabriel.

Desde que el 26 de julio de 2012 Herman Van Rompuy presentase al Consejo Europeo una propuesta de unión fiscal y económica «auténtica» y, en consecuencia, recibiese la orden de los jefes de Gobierno de elaborarla hasta diciembre, los presidentes del Consejo Europeo, de la Comisión y del Banco Central Europeo están trabajando en la planificación de una «solución institucional» a la crisis. El ya conocido círculo vicioso producido por la opresión de los mercados financieros sobre los Estados de la eurozona ha sido descrito con duras palabras por el actual comisario europeo de Mercado Interior y Servicios Michel Barnier: «En primer lugar el Estado ayuda a los bancos arruinados, incrementando así las deudas estatales; estas son compradas de nuevo por los bancos y, por lo tanto, la situación sigue

2. C. Hulverscheidt, «Das Italienische an Herrn Monti», en *Süddeutsche Zeitung* (30 de agosto de 2012), p. 4.

empeorando»[3]. Sin embargo, el comisario no dice que, en tanto que dure este chantaje, en este triste juego solo ganarán las inversiones privadas, mientras que, al mismo tiempo, la política de ahorro decretada no pasa factura a los causantes de la crisis, sino a la mayoría de los ya perjudicados ciudadanos.

Entretanto van tomando un aspecto viable las ideas para una supervisión común y una unión de bancos que debería facilitar el acceso a los préstamos del Mecanismo Europeo de Estabilidad. Además, todos los implicados saben que la misma solución a la crisis fiscal no ha tocado las causas subyacentes, a saber, aquellos desequilibrios estructurales que, al adoptar una moneda única, tienen que surgir entre economías nacionales independientes con diferente capacidad de competencia. Algo que, por el contrario, no se resuelve a largo plazo mediante el cumplimiento de las mismas reglas políticas habituales. En un notable artículo para el periódico semanal *Die Zeit*, Mario Draghi da un paso más allá. Para una auténtica unión fiscal y económica se requiere un fundamento político que haga actuar a todos los Estados miembros según la máxima «de que no es ni legítimo ni asumible económicamente que las políticas económicas de cada país por separado traigan consigo riesgos más allá de sus fronteras, afectando así a los socios de la Unión Monetaria»[4]. Draghi ve que «el ejercicio común de derechos soberanos» hace necesaria una expansión de las bases de legitimación. Sin embargo, esto va más allá de los límites que, hasta el momento, todo Gobierno ha evitado temerosamente sobrepasar: el debate abierto sobre las reformas de los convenios europeos. No es casualidad que las iniciativas y propuestas para una solución institucional partan de los altos funcionarios, que no tienen que presentarse a las elecciones.

Si la situación que he descrito es correcta, nos encontramos ante un dilema. Por un lado, bajo la presión de los mercados financieros se refuerza la tendencia a realizar el modelo concebido por los expertos en economía a favor de una unión fiscal y económica auténtica. En cualquier caso, de alguna forma tendrán que ser cumplidos los imperativos económicos que han puesto en marcha los trabajos de una nueva «arquitectura institucional». De aquí se sigue, sin embargo, una consecuencia que asusta a los políticos actualmente a cargo. Los derechos de soberanía que sean sustraídos a los parlamentos nacionales en el transcurso de la reconstrucción fiscal planeada, deberían ser otorgados nue-

3. C. Gammelin, «Wir durchbrechen den Teufelskreis», entrevista con el eurocomisario Michel Barnier, en *Süddeutsche Zeitung* (31 de agosto de 2012), p. 2.

4. M. Draghi, «So bleibt der Euro stabil! Die Europäische Zentralbank kann der Währung durch die Krise helfen», en *Die Zeit* (30 de agosto de 2012), p. 1.

vamente a un legislador democrático a nivel europeo; estos no pueden ser ejercidos solo por los jefes de Gobierno, ya que el Consejo Europeo no es elegido en su totalidad por los ciudadanos europeos. Si no, se infringiría el principio de identidad entre el legislador que decide sobre la repartición de los deberes estatales y el legislador, elegido democráticamente, que impone los impuestos para los gastos.

Sin embargo, temo que este sea justamente el precio que pagar con una solución tecnocrática de la crisis. Para «satisfacer a los mercados», los gobiernos concentrarán las competencias necesarias en un nivel europeo; pero, al mismo tiempo, querrán minimizar ante el electorado nacional el verdadero significado de ese paso de integración porque para la consolidación de la Unión Política ya ni siquiera pueden contar con la hasta ahora habitual docilidad pasiva de los países de la Europa nuclear. Con este escenario, nos encontramos en el camino posdemocrático hacia un federalismo ejecutivo marcado por las exigencias de los mercados, es decir, instaurado a partir de imperativos financieros. Con ello no solo nos dejaríamos a la democracia por el camino, sino que, al mismo tiempo, dejaríamos pasar la oportunidad de regular los mercados financieros, aunque sea, en primer lugar, solo dentro del espacio económico del continente europeo. Un ejecutivo europeo que se independice completamente frente a la dinámica democrática del electorado perderá la ocasión y también toda la fuerza para dar un giro a la situación.

Seguramente hay buenos motivos para el titubeo de los gobiernos y los partidos. Hasta el momento, el proyecto europeo ha sido llevado prácticamente en solitario por las élites políticas con independencia de la población. Y los ciudadanos estaban satisfechos en la medida en que la Unión Europea era una comunidad triunfadora. Sin embargo, la actual crisis del euro, que repercute de forma diferente en las economías nacionales y que es percibida de forma polarizada desde el punto de vista de la esfera pública nacional, ha reforzado en todos los lugares el populismo de derechas. Las encuestas dan como resultado que hoy no es sencillo obtener la mayoría favorable a una modificación de los convenios. Sin embargo, antes de aceptar resignadamente este estado de ánimo, deberíamos recordar, en primer lugar, el punto de vista normativo según el cual las elecciones y votaciones políticas significan algo más que una encuesta demoscópica.

Elecciones y votaciones deben no solo retratar un espectro de las preferencias existentes, sino juicios sobre los programas y las personas elegibles. Estos no deberían expresar la voluntad del pueblo de manera desinteresada, pues también tienen un significado cognitivo. El gobierno debe basarse en las indicaciones expresadas por ellas para intentar resolver los problemas urgentes. En una democracia, las elecciones

políticas no cumplen su finalidad sistémica si en ellas se registra meramente la distribución de preferencias y prejuicios. Los votos de los electores alcanzan el peso institucional de las decisiones ciudadanas de un colegislador solo si son el resultado de un proceso público de formación de la opinión y de la voluntad —de un proceso público dirigido por los continuos pros y contras de diferentes opiniones y argumentos y tomas de posición—. Las opiniones de los ciudadanos solo deberían *formarse* a partir del disonante conjunto de contribuciones realizadas a la luz de un intercambio de opiniones articulado públicamente.

De modo ideal, la política deliberativa se enraíza en una ciudadanía que hace un uso anárquico de sus libertades comunicativas. Pero en nuestra amplia esfera pública —establecida ahora a través de las redes de comunicación de los medios de masas— no se necesita solo de la información y el impulso por parte de una prensa abierta e independiente, sino, en primer lugar, de la iniciativa, la instrucción y la capacidad organizativa de los partidos políticos. Estos tienen en la República Federal su lugar constitucional correspondiente. Esta tarde soy el invitado de un partido político. No es un halago, sino algo que les exijo si digo que el destino de la actual Europa depende, primero, de la comprensión y la sensibilidad normativa, del coraje, de la riqueza de ideas y de la fuerza de liderazgo de los partidos políticos y, segundo, también de la capacidad de percepción y reacción de los medios de comunicación política.

Pero dicho teóricamente todo es más fácil. En primer lugar, los partidos políticos están obligados, en su ejercicio de adquisición y mantenimiento del poder, a hacer planes y actuar dentro del marco temporal de una legislatura; y asumen riesgos adicionales y han de responder de ellos cuando relativizan el peso de sus decisiones pragmáticas mediante objetivos históricos de largo alcance. Además, operan bajo las expectativas de legitimación de los foros nacionales, donde prácticamente no se da una apertura recíproca. Por lo tanto, los partidos no deberían esperar ganar nada actuando y pensando con perspectiva europea y nacional al mismo tiempo, antes de que exista un sistema de partidos europeos. Finalmente, la competencia de los partidos nacionales limita el campo de maniobra de las coaliciones que podrían ofrecer alternativas para la política europea. Un ejemplo actual es la embarazosa situación del SPD ante la campaña electoral al gobierno. Ningún partido puede permitirse salir al descubierto con eslóganes proeuropeos sin temer una sanción popular por parte de sus miopes competidores, quienes, de hecho, siguen líneas parecidas.

Hoy ya no son útiles las habituales encuestas demoscópico-comerciales para determinar la formación de la opinión y la voluntad de la

extensa población sobre la grave alternativa de más o menos Europa. Se exige de las élites políticas otra cosa completamente diferente, un modo político que determine las mentalidades, que sea argumentativo y tenga una fuerte capacidad de liderazgo. Se trata de un trabajo de convicción con conciencia de la falibilidad. Sería injusto reprochar a los partidos el no estar preparados para esta situación fuera de lo común. Pero en esta situación fuera de lo común, en el reconocimiento explícito de un dilema, puede estar también el primer paso de su superación.

8

TRES ARGUMENTOS A FAVOR DE «MÁS EUROPA»[1]

Me gustaría expresar mi agradecimiento por haber sido invitado a este ilustre estrado en mi condición de no jurista. Siendo la legislación el tema de este evento, está justificado —o al menos así lo espero— que complete la discusión con una serie de reflexiones más marcadamente políticas. Naturalmente, tengo también en mente cuestiones de naturaleza jurídica, pero en primer lugar me ceñiré al discurso que he preparado. Permítanme comenzar con una tesis algo indigesta: las constricciones económicas nos colocan hoy ante la alternativa de abandonar la divisa común, y dañar así irreparablemente el proyecto de posguerra de una unificación europea, o de profundizar la Unión Política (comenzando por la eurozona) en una medida tal que se puedan legitimar democráticamente el traspaso y el pago en común de las deudas más allá de las fronteras nacionales. No se puede impedir lo primero sin desear lo segundo. Me gustaría aportar cuatro comentarios sobre esta disyuntiva:

(1) Permítanme comenzar con una serie de reflexiones sobre el trasfondo histórico. Para la República Federal, lastrada política y moralmente, el proyecto de unificación europea fue un imperativo simplemente por razones de prudencia, para recuperar esa reputación internacional que había destruido con sus propias manos. La entrada en Europa constituyó el contexto en el que surgió la comprensión liberal que la República Federal tiene de sí misma. El lento cambio de mentalidad política de la vieja República Federal fue resultado de conflictos

1. Intervención en el marco del «Foro Europa» de la Asociación de juristas alemanes (*Deutscher Juristentag*), el 21 de septiembre de 2012 en Múnich.

cuyas consecuencias duran hasta hoy. Sobre esta base, y tras la exitosa Reunificación (con diecisiete millones de ciudadanos con una socialización política distinta)*, nos hemos acostumbrado a una cierta normalidad de nuestro Estado nacional. Esta normalidad se enfrenta ahora al reto de la cuestión europea, acrecentado por la crisis. El papel líder en Europa, que por razones demográficas y económicas recae hoy en la República Federal, no solo despierta por todas partes fantasmas históricos, sino que además representa para nosotros una tentación de tomar caminos nacionales separados. La respuesta ha de ser la continuación consecuente de esa política cautelosa y cooperativa que fue la acostumbrada en la antigua República Federal: «Alemania *en* Europa».

(2) Una segunda razón para incrementar la integración política es el desplazamiento de pesos entre política y mercado, que continúa hasta hoy como consecuencia del autodebilitamiento de corte neoliberal de la política. Para los ciudadanos demócratas, la política es el único medio de influir *deliberadamente* en la actuación colectiva con respecto al futuro y a las condiciones sociales de existencia de su comunidad política. Los mercados son, por otra parte, sistemas autocontrolados, que coordinan de manera descentralizada un sinnúmero de decisiones individuales. Desde un punto de vista normativo, ambos son potencialmente medios de garantizar la libertad. Desde esta perspectiva se puede entender también el Estado de derecho democrático como una ingeniosa invención que limita la igualdad de oportunidades de participación en el proceso colectivo de autotransformación de la sociedad mediante la garantía de distribución uniforme de las libertades económicas subjetivas, permitiendo así que ambos medios se puedan complementar en sus respectivos funcionamientos. Una característica específica de la presente crisis es la destrucción de esta complementariedad. En el círculo vicioso entre los intereses de beneficio de bancos e inversores, y los intereses del bien común de los países endeudados, son los mercados financieros los que llevan las de ganar. Jamás habíamos visto que gobiernos elegidos democráticamente fueran sustituidos, sin ningún tipo de obstáculo, por personas de confianza de los mercados; piensen ustedes en Mario Monti o Lukás Papadimos. Mientras la política se somete a los mandatos del mercado y acepta en consecuencia el incremento de la desigualdad social, los mecanismos sistémicos escapan progresivamente a la influencia intencional del derecho democrático. Esta tendencia no se podrá invertir (si es que aún se puede)

* El autor se refiere a los habitantes de la antigua República Democrática Alemana (*N. del T.*).

si no es mediante la recuperación de la capacidad de actuación política a nivel europeo.

(3) Una tercera razón, relativa a la política de divisas, para continuar la delegación de soberanía nacional al plano europeo tiene que ver con las condiciones necesarias para el funcionamiento de una divisa común, condiciones que en la actual eurozona no existen. Me limitaré a repetir argumentos de otra disciplina: desde la introducción del euro, el Banco Central Europeo, con su tipo de interés único, ha sido incapaz de igualar las grandes divergencias en el crecimiento y en la inflación de las economías nacionales. Al faltar a los países miembros, cuyas políticas fiscales siguen siendo independientes, la posibilidad de devaluar su moneda, se les arrebata el mecanismo más importante de adaptación (mediante precios más altos para las mercancías importadas). Cuanto menos homogéneas son las diferentes economías y cuanto más se diferencian en su grado de competitividad, tanto más importantes son otros mecanismos de reajuste, tales como una adaptación flexible de salarios y precios (no aplicable a Europa), una alta movilidad de la fuerza de trabajo o, precisamente, el único mecanismo posible en nuestro caso, las subvenciones, existentes, por ejemplo, en Estados Unidos sobre todo con respecto a sistemas de seguridad social y programas estructurales. Los expertos se muestran unánimes en que los desequilibrios estructurales, permanentes y crecientes, de la eurozona no se pueden mitigar sin subvenciones, y también en que solo en el marco de una política estructural y económica común se podrán disminuir, por lo menos a medio plazo. Pero no debe concentrarse en el Consejo Europeo la competencia para tomar decisiones políticas con efectos de redistribución transnacional; pues en los sistemas de negociaciones intergubernamentales se desacoplan los radios de acción del mandato democrático y de la capacidad de actuación. La legitimación democrática de tales decisiones requiere más bien la participación paritaria de un legislador elegido por la totalidad de los ciudadanos europeos, que pueda decidir sobre la base de los intereses *compartidos de toda Europa*; y no a través de ese modo de formación de la voluntad política, determinado por los egoísmos nacionales, que impera en el Consejo Europeo.

(4) Estos tres argumentos se refieren a desarrollos que vienen de lejos, y no abordan la cuestión concerniente a las medidas para superar la crisis actual. Sin embargo, nos recuerdan un problema que los agentes políticos que actúan de manera reformista esconden bajo el velo de un compromiso incondicional con Europa. Los responsables presentan sus resoluciones como medidas de reparación cuya legitimidad puede

seguir emanando de los parlamentos nacionales. Así es como hay que entender también el suspiro de alivio del Gobierno federal tras el último fallo del Tribunal Constitucional. Los líderes del Gobierno piensan en su reelección, mientras que el presidente del Consejo, la Comisión y el Banco Central Europeo esbozan una «arquitectura institucional» que permita una «verdadera» unión económica y fiscal, «sobre la base del ejercicio común de la soberanía para las políticas comunes»[2]. Herman Van Rompuy ha respondido espontáneamente a mi pregunta sobre las competencias de un tal «ejercicio común de la soberanía», afirmando que no solo los tratados europeos, sino también muchas constituciones nacionales deberían ser modificadas. Si esa fuera efectivamente la perspectiva no oficial de la política de Bruselas, nuestro gobierno estaría haciendo un hábil doble juego.

En vista de este claroscuro, el fallo del Tribunal Constitucional del 12 de septiembre de 2012 se podía interpretar de varias maneras: el Tribunal debería haber ofrecido una aclaración normativa. En mi opinión no se podía saber, a partir de la jurisdicción europea habida hasta el momento, si el Tribunal defendía el Estado nacional por mor de la democracia o acaso más bien la democracia por mor del Estado nacional[3]. Con su línea argumentativa defensiva y obsesionada con la soberanía, el Tribunal ha desplazado el punto de mira a los vasos comunicantes del derecho del Estado nacional y del derecho europeo. Dado que el Tribunal parte de que el principio democrático, tal y como está formulado en el artículo 20.2 de la Ley Fundamental, solo puede ser implementado en el marco nacional, el Tribunal no tiene ningún argumento nuevo frente a las competencias que acaba de asumir el Consejo Europeo. No veo en esta última decisión ninguna aportación constructiva para la salvación transnacional de una democracia que se encuentra amenazada en el plano nacional. La justificación del fallo pronuncia un «Sí, pero» con respecto al Mecanismo Europeo de Estabilidad y con respecto al pacto fiscal europeo, que de entrada reafirma las normas fundamentales de la democracia a las que los demandantes se referían, o al menos su letra. Sin embargo, en su aplicación jurídica a un contexto tecnocrático normativamente resbaladizo, lo que parece hacer es, más bien, volatilizar su espíritu.

2. H. Van Rompuy, «Auf dem Weg zu einer echten Wirtschafts- und Währungsunion. Bericht des Präsidenten des Europäischen Rates»: EUCO 120/12 (26 de junio de 2012), disponible *online* en: http://consilium.europa.eu/ue docs/cms_data/docs/pressdata/de/ec/131294.pdf (fecha de consulta: abril de 2013). [Existe traducción española: H. Van Rompuy, «Hacia una auténtica Unión Económica y Monetaria. Informe del Presidente del Consejo Europeo»: EUCO 120/12 (26 de junio de 2012), disponible *online* en http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/es/ec/131290.pdf].

3. No comprendo por qué la argumentación del Tribunal en el llamado caso Lisboa (*Lissabon-Urteil*) se apoya en el artículo 38.1 de la Ley Fundamental alemana [*Grundgesetz* = GG], que nada tiene que ver con la *Ewigkeitsklausel**. Esta cláusula protege solamente la participación de los *länder* en la legislación y los *Principios de un Estado de derecho democrático* expuestos en los artículos 1 y 20. Se trata, por tanto, de una sustancia normativa, que la Ley Fundamental quiere preservar, sin por ello afirmar que se deba implementar solo dentro de un territorio nacional y solo bajo la forma de un Estado nacional. La misma sustancia normativa podría mantenerse en el marco de una democracia supranacional de varios niveles, siempre que los Estados miembros conserven la competencia, a través de sus tribunales constitucionales nacionales, de velar por ella. En relación con el artículo 23.1 GG, que requiere a la República Federal la colaboración en el desarrollo de una Europa unida, difícilmente se puede traer a colación el artículo 79.3 GG como limitación a la integración. Este artículo se refiere al principio de democracia *en cuanto tal* formulado en el artículo 20.2 GG, y no en particular al derecho de sufragio al Parlamento federal. La Ley Fundamental no dice nada sobre un «núcleo identitario» de la República Federal Alemana. Hay buenas razones para que el concepto de soberanía no aparezca aquí. El caso Lisboa utiliza el concepto de soberanía, por contra, en distintos lugares, y en particular en su interpretación tradicional. Pero ¿no quedó obsoleta tal interpretación en la posguerra, por medio del artículo 23.1 GG? Como consecuencia de la constitucionalización del derecho internacional, se transforma el sentido de la soberanía estatal proveniente de ese derecho internacional. La soberanía estatal debería ser entendida hoy como reflejo de la soberanía popular.

* Literalmente, «cláusula de eternidad». Nombre de una cláusula de la Constitución alemana que impide la modificación de determinados artículos fundamentales con el fin de evitar una transición legal hacia una dictadura (*N. del T.*).

9

¿DEMOCRACIA O CAPITALISMO? LA MISERIA DE LA FRAGMENTACIÓN EN ESTADOS NACIONALES DE UNA SOCIEDAD MUNDIAL INTEGRADA POR EL CAPITALISMO

En su libro acerca de la crisis pospuesta del capitalismo democrático[1], Wolfgang Streeck presenta un análisis sin paliativos de la historia del surgimiento de la actual crisis bancaria y de la deuda, incluyendo sus efectos sobre la economía real. Esta investigación, apasionada y fundada empíricamente, proviene del ciclo de conferencias «Adorno» del Instituto de Investigación Social de Fráncfort. En sus mejores partes —es decir, siempre que une la pasión política a un examen crítico de los hechos capaz de abrirnos los ojos, y a una argumentación concluyente— nos recuerda al *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Su punto de partida es la justificada crítica a la teoría de la crisis que desarrollé junto con Claus Offe a comienzos de los años setenta. El optimismo político keynesiano imperante por aquel entonces nos inspiró la tesis de que el potencial de crisis económica, refrenado políticamente, se *desplazaría* hacia imperativos contradictorios para un aparato estatal ya de por sí sobrecargado y hacia «contradicciones culturales del capitalismo» (de acuerdo con la formulación de Daniel Bell algunos años más tarde), y que se *expresaría* en la forma de una crisis de legitimación. A día de hoy, no nos encontramos (¿todavía?) ante ninguna crisis de legitimación, pero sí ante una fuerte crisis económica.

La génesis de la crisis

Observando la historia a toro pasado, Wolfgang Streeck comienza su propia exposición del desarrollo de la crisis con un esbozo del Estado

1. W. Streeck, *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2012*, Suhrkamp, Berlín, 2013. Las referencias del texto remiten siempre a esta edición.

del bienestar construido en la Europa de posguerra hasta comienzos de los años setenta[2]. La siguiente fase consistió en la aplicación de reformas neoliberales que, sin miramientos hacia las consecuencias sociales, mejoraron las condiciones del rendimiento del capital y, en esa medida, dieron silenciosamente la vuelta al significado de la expresión «reforma». En el curso de estas reformas, las restricciones corporativistas a la negociación laboral fueron relajadas, y los mercados fueron desregulados; no solamente los mercados laborales, sino también los mercados de bienes y servicios, sobre todo los mercados de capitales: «Al mismo tiempo los mercados de capitales se transformaron en mercados para el control de empresas, los cuales hicieron del aumento del *shareholder value* la principal máxima de una buena gestión empresarial» (pp. 57 ss.). Wolfgang Streeck describe esta transformación, que comenzó con Reagan y Thatcher, como una liberación de los poseedores del capital y de sus directivos frente al Estado democrático, el cual limita el margen de beneficio de las empresas por mor de la justicia social, pero que, a ojos de los inversores, estrangulaba el crecimiento económico y, en consecuencia, perjudicaba así el supuesto interés común. El contenido empírico de la investigación consiste en una comparación transversal de los países relevantes a lo largo de las últimas cuatro décadas. Tal comparación ofrece como resultado la imagen de una única crisis, sorprendentemente homogénea a pesar de todas las diferencias entre las economías nacionales. Las crecientes tasas de inflación de los años setenta se resuelven a través de un creciente endeudamiento de los presupuestos públicos y privados. Simultáneamente aumenta la desigualdad en la distribución del poder adquisitivo y de los salarios, mientras que los ingresos estatales disminuyen en relación con los gastos. Este desarrollo, a través de la desigualdad social en aumento, conduce a una transformación del Estado recaudador de impuestos*: «El Estado democrático, gobernado por sus ciudadanos y, en tanto que Estado recaudador de impuestos, alimentado también por ellos, se transforma en un Estado democrático de deudas, en la medida en que su subsistencia ya no depende solo de la financiación de sus ciudadanos, sino que depende también y de manera considerable de la confianza de sus acreedores» (p. 119).

2. Algunas de sus características son el pleno empleo, los convenios colectivos de trabajo, la cogestión (*Mitbestimmung*), el control estatal de las industrias clave, un amplio sector público con empleo seguro, una política salarial e impositiva que limita las desigualdades sociales excesivas y, finalmente, una política estatal sobre coyuntura e industria que evite los riesgos relativos al crecimiento.

* En alemán *Steuerstaat*. Término acuñado por Joseph Schumpeter para designar a un Estado cuya financiación se realiza principalmente a través de los impuestos progresivos de sus ciudadanos (*N. del T.*).

En la eurozona se pueden ver las nefastas consecuencias de esta limitación que «los mercados» ejercen sobre la capacidad de actuación política de los Estados. La transformación del Estado recaudador de impuestos en Estado de deudas constituye el trasfondo para el círculo vicioso en el que los Estados salvan a los bancos arruinados y, a continuación, estos Estados son llevados a la ruina por esos mismos bancos, con la consecuencia de que el régimen financiero imperante coloca a las poblaciones de tales Estados bajo su tutela. Lo que esto implica para la democracia lo hemos podido observar al microscopio durante aquella noche de la cumbre de Cannes, cuando sus colegas, dándole palmadas en la espalda, obligaron al primer ministro griego, Papandréu, a cancelar un referéndum planeado[3]. El mérito de Wolfgang Streeck estriba en mostrarnos que la «política del Estado de deudas» que el Consejo Europeo lleva a cabo desde 2008 debido a la insistencia del Gobierno alemán es, esencialmente, la continuación del modelo de política afín al capital que nos ha llevado a la crisis.

Dentro de las particulares condiciones de la eurozona, la política de consolidación fiscal somete a todos los Estados miembros a las mismas reglas, con independencia de las diferencias en el desarrollo de sus economías; y concentra en el nivel europeo, con vistas a la ejecución de tales reglas, los derechos de intervención y control. Sin un fortalecimiento simultáneo del Parlamento Europeo, esta unión de las competencias del Consejo y de la Comisión implica el desacople de, por un lado, las respectivas sociedades civiles y parlamentos nacionales y, por el otro, la unanimidad tecnocrática de los gobiernos obedientes a los mercados y su alejamiento de la realidad. Wolfgang Streeck teme que este forzado federalismo ejecutivo para Europa introducirá un tipo de ejercicio de poder completamente nuevo:

> La consolidación de las finanzas estatales europeas, emprendida como respuesta a la crisis fiscal, viene a resumirse en la transformación, coordinada por los inversores financieros y la Unión Europea, del sistema estatal europeo: una *nueva constitución* de la democracia capitalista en Europa, en el sentido de una codificación de los resultados de tres décadas de liberalización económica (p. 164).

Esta provocadora interpretación de las reformas que están teniendo lugar señala una tendencia alarmante; la cual, pese a estar acabando

3. Véase sobre este tema J. Habermas, «Rettet die Würde der Demokratie», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (4 de noviembre de 2011), disponible *online* en http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/euro-krise-rettet-die-wuerde-der-demokratie-11517735.html, p. 31 (fecha de consulta: abril de 2013).

con la unión histórica de democracia y capitalismo, probablemente se impondrá. A las puertas de la eurozona vela un primer ministro británico, para quien la liquidación neoliberal del Estado del bienestar no avanza con rapidez suficiente, y que, cual verdadero heredero de Margaret Thatcher, anima a una canciller, que ya de por sí está por la labor, a utilizar el látigo con sus colegas: «Queremos que Europa se despierte y comprenda este mundo moderno de competitividad y flexibilidad»[4]. Desde un punto de vista teórico, existen dos alternativas para esta política de crisis: o bien el abandono defensivo del euro (y en Alemania se acaba de fundar un partido consagrado a este objetivo*), o bien la expansión ofensiva de la eurozona a una democracia supranacional. Esta democracia podría ofrecer, a través de las correspondientes mayorías políticas, la plataforma institucional para una inversión de la tendencia neoliberal.

La opción nostálgica

A nadie le sorprenderá que Wolfgang Streeck opte por una inversión de la tendencia de des-democratización. Ello implica «construir instituciones que permitan que los mercados vuelvan a estar bajo un control social: mercados laborales que dejen sitio para la vida social, mercados de bienes que no destruyan la naturaleza, mercados de crédito que no conduzcan a la producción masiva de promesas incumplibles» (p. 237). Pero la conclusión concreta que extrae de su análisis sí que es, en cambio, completamente inesperada. No ha de ser la expansión de esta Unión, que se ha quedado a mitad de camino, la que devuelva a la descalabrada relación entre política y mercado un equilibrio compatible con la democracia. Wolfgang Streeck recomienda desmontar en vez de expandir. Él preferiría el retorno de la caravana de Estados nacionales de los años sesenta y setenta para «proteger y mejorar tanto como sea posible los restos de aquellas instituciones políticas que permitirían quizá modificar o incluso sustituir la justicia de los mercados a través de la justicia social» (p. 236).

Es sorprendente esta opción nostálgica de un retroceso a la impotencia soberana de la nación a la vista precisamente de la transforma-

4. S. Kornelius, «Cameron bekennt sich zu Europa», en *Süddeutsche Zeitung* (8 de abril de 2013), disponible *online* en http://www.sueddeutsche.de/politik/britischer-premierminister-im-interview-cameron-bekennt-sich-zu-europa-1.1642675 (fecha de consulta: abril de 2013).

* Se trata de Alternative für Deutschland (Alternativa para Alemania), fundado en 2013 (*N. del T.*).

ción histórica de los Estados nacionales, que aún tenían bajo su control a los mercados de su territorio, en unos jugadores que han perdido su poder y que se encuentran dentro de la red de los mercados globalizados. La necesidad de dirección política que requiere la sociedad mundial altamente interdependiente de hoy en día puede ser, como mucho, mitigada por la creciente red de organismos internacionales; pero mientras tal red se mantenga dentro de las formas asimétricas del alabado «gobierno más allá del Estado nacional», no podrá en modo alguno controlarla. Esta tensión entre un mundo con un crecimiento sistémicamente unido, pero con una anarquía política igual que la de siempre dio lugar en 2008 a una reacción comprensible al comienzo de la crisis económica internacional. Los desconcertados gobiernos del G8 se dieron prisa en incorporar a los países BRICS* y a algunos otros a su mesa. La ausencia de consecuencias que tuvieron las decisiones de la conferencia del G20 en Londres muestra, por otra parte, el déficit que una restauración de los reventados bastiones del Estado nacional solo aumentaría: la ausencia de capacidad de cooperación que resulta de la fragmentación política de un mundo que, sin embargo, está integrado económicamente.

De manera obvia, la capacidad de actuación política de los Estados nacionales, que velan celosamente por una soberanía vaciada desde hace tiempo, no basta para acabar con los mandatos de un sector bancario inflado y disfuncional. Los Estados que no se asocian en unidades supranacionales y que solo disponen de la herramienta de los acuerdos internacionales, fracasan frente al reto político de acoplar de nuevo este sector a las necesidades de la economía real y reducirlo al criterio funcional. Los Estados de la eurozona se enfrentan especialmente a la tarea de reconducir a los mercados, globalizados de manera irreversible, dentro del alcance de su actuación política, indirecta pero intencional. Y sin embargo, su política de crisis se limita a la expansión de una expertocracia que toma medidas que solo posponen la situación. Sin la presión de una voluntad política emanada de una ciudadanía vital y movilizable más allá de las fronteras nacionales, al aislado poder ejecutivo de Bruselas le falta la fuerza y el interés de re-regular de manera socialmente aceptable unos mercados que se han vuelto salvajes.

Wolfgang Streeck sabe, por supuesto, que «la fuerza de los inversores [...] se alimenta principalmente de su avanzada integración internacional y de la presencia de mercados globales eficientes» (p. 129). Contemplando la marcha triunfal de la política de desregulación global, afirma expresamente verse obligado a dejar abierta la cuestión de

* Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica.

«si, y con qué medios, una política democrática organizada nacionalmente en una economía cada vez más internacionalizada podría triunfar en colocar estos desarrollos bajo su control» (p. 112). Dado que recalca constantemente el «adelanto en organización de los mercados financieros integrados globalmente frente a las sociedades organizadas en Estados nacionales» (p. 126), su propio análisis parece llevar a la conclusión de que aquella legislación democrática con fuerza para regular mercados que antaño estaba concentrada en los Estados nacionales ha de ser restaurada en un plano supranacional. Pese a ello, Wolfgang Streeck busca cobijo tras la línea Maginot de la soberanía nacional.

Sin embargo, al final del libro flirtea con la agresión sin objetivos de esa resistencia autodestructiva que ha perdido la esperanza en una solución constructiva[5]. Por allí se cuela un cierto escepticismo frente a su propia llamada al fortalecimiento de lo que queda de la nación. A la luz de esta resignación, la sugerencia de un «Bretton Woods europeo» (pp. 250 ss.) parece ser un remiendo posterior. El profundo pesimismo con el que concluye la narración arroja la pregunta sobre el significado de este brillante análisis de la separación de capitalismo y democracia para las perspectivas de un cambio político. ¿Se insinúa una incompatibilidad de base entre democracia y capitalismo? Aclarar esta pregunta requiere aclarar antes el trasfondo teórico del análisis.

¿Capitalismo o democracia?

El *marco* del relato de la crisis es una interacción de tres actores: el Estado, que se alimenta a través de impuestos y se legitima a través de votaciones; la economía, que debe velar por el crecimiento capitalista y por una recaudación de impuestos suficiente; y, finalmente, los ciudadanos, que prestan al Estado su apoyo político solo a cambio de la satisfacción de sus intereses. El *tema* es la cuestión de si, y en caso afirmativo cómo, el Estado puede compaginar exitosamente los dos caminos inteligentes pero contrarios que cada lado ofrece para evitar la crisis. Bajo la amenaza de crisis económicas o de la ruptura de la unión social, el Estado debe, por un lado, satisfacer las expectativas de be-

5. En tanto que ciudadano europeo que sigue las protestas griegas, españolas y portuguesas (con total comodidad) en el periódico, yo también siento esa empatía de Streeck hacia esos «estallidos de rabia de la calle»: «Cuando los ciudadanos de un Estado organizado democráticamente solo pueden comportarse responsablemente renunciando a su soberanía nacional y limitándose, durante generaciones, a asegurar sus pagos frente a sus prestamistas, puede parecer más responsable el intentar utilizar acciones irresponsables» (p. 218).

neficios, es decir, las condiciones fiscales, jurídicas y de infraestructura para un rendimiento del capital que produzca beneficios; por otro lado, debe garantizar las mismas libertades para todos y cumplir las exigencias de la justicia social, encontrando el equilibrio a las dos caras de la moneda: una distribución de la renta justa y una seguridad del estatus social, así como unos servicios públicos y un mantenimiento de los bienes colectivos. El *contenido* del relato consiste en que la estrategia neoliberal otorga prioridad a la satisfacción de los intereses del rendimiento del capital por encima de las exigencias de la justicia social y solo puede continuar «posponiendo» las crisis al precio de un aumento de las alteraciones sociales[6].

Pero ¿hace referencia esa «posposición de la crisis del capitalismo democrático» que aparece en el título del libro a si la habrá, o solo al momento de su aparición? Dado que Wolfgang Streeck desarrolla su escenario en un marco de la teoría de la acción, sin apoyarse en «leyes» del sistema económico (por ejemplo, una «caída tendencial de la tasa de ganancia»), la mera exposición no justifica ninguna predicción. Las únicas predicciones que se pueden hacer dentro de este marco sobre el desarrollo de la crisis solo pueden provenir de la comprensión de las circunstancias históricas y de la contingente situación del mercado. Wolfgang Streeck le da a su exposición de las tendencias de la crisis, retóricamente, un cierto aire de inevitabilidad, en la medida en que rechaza la tesis conservadora de la inflación de las expectativas de las masas optimistas y coloca la dinámica de la crisis sobre la base exclusiva de los intereses del rendimiento del capital. Desde los años ochenta, las iniciativas políticas han partido, de hecho, de esta base, pero soy incapaz de encontrar en ella una razón suficiente para el abandono pesimista del proyecto europeo.

Tengo la impresión de que Wolfgang Streeck subestima esa suerte de irreversibilidad que poseen no solo las normas constitucionales jurídicamente *válidas*, sino el propio complejo democrático *fácticamente existente*: la fuerza de persistencia de unas instituciones, reglas y prácticas acostumbradas e insertadas en culturas políticas. Un ejemplo de esto son las protestas masivas en Lisboa y en otros lugares que han movido al presidente portugués, Aníbal Cavaco Silva, a levantar la voz contra el escándalo social de la política de ahorro de sus compañeros

6. Con el paso del tiempo, por cierto, la privatización de la asistencia social ha avanzado en tal medida que este conflicto sistemático se entiende cada vez peor desde el prisma de los intereses de distintos grupos sociales. La pertenencia al «pueblo de la ciudadanía» y al «pueblo del mercado» ya no es excluyente. La contraposición de intereses ocasiona, en creciente medida, conflictos en una misma persona.

de partido en el gobierno. A continuación, el Tribunal Constitucional portugués ha declarado como inválidas partes del tratado correspondiente con la Unión Europea y con el Fondo Monetario Internacional, y ha instado al Gobierno a reflexionar, aunque solo sea por un instante, sobre la realización del «dictado del mercado».

La idea que, siguiendo a Ackermann, tienen los accionistas de sus beneficios no es ningún hecho natural. Tampoco lo es la representación elitista, alimentada por unos medios de comunicación más que dispuestos, de la clase internacional de los directivos que, ajena a la realidad, mira desde arriba a «sus» políticos, como si de empleados incompetentes se tratara. El tratamiento de la crisis de Chipre, en cuanto la cuestión dejó de ser la de salvar a sus propios bancos, mostró, de repente, que no eran los contribuyentes, sino los causantes de la crisis quienes se hacían de rogar antes de pagar. Además, poner en orden las economías nacionales es algo que se puede hacer igual de bien a través de un aumento de ingresos que a través de una reducción de gastos. Sin embargo, el marco institucional de una política europea fiscal, económica y social común es una condición necesaria para la posible eliminación de los errores estructurales de una eurozona que todavía no ha alcanzado su nivel óptimo. Solo un esfuerzo europeo común, y no la expectativa abstracta e irrealizable de que la competitividad nacional se mejore por sus propias fuerzas, puede poner en marcha la pendiente modernización de unas estructuras económicas anticuadas y de unas estructuras administrativas clientelares.

Lo que diferenciaría una configuración de la Unión Europea conforme con la democracia (que, por razones obvias, de entrada solo podría abarcar a los países miembros de la eurozona) de un federalismo ejecutivo conforme con los mercados, son sobre todo dos innovaciones: *en primer lugar*, una planificación común del marco político, las correspondientes subvenciones y una responsabilidad mutua entre los países miembros. *En segundo lugar*, los cambios del Tratado de Lisboa que sean necesarios para una legitimación democrática de las competencias correspondientes, es decir, un reparto paritario entre Parlamento y Consejo con respecto a la legislación, y una Comisión que tenga que rendir cuentas ante ambas instituciones.

Así, la formación de una voluntad política ya no dependería solo de los difíciles compromisos entre los representantes de los intereses nacionales, que se bloquean recíprocamente, sino en la misma medida, de las decisiones de las mayorías de diputados elegidos según preferencias de partido. Solo en un Parlamento Europeo dividido en partidos puede haber una puesta en común de intereses que *atraviese las fronteras nacionales*. La perspectiva de un «nosotros» que, para los

ciudadanos de la Unión Europea, incluya a toda Europa, solo se podrá consolidar como una fuerza institucional a través del procedimiento parlamentario. Este cambio de perspectiva es necesario para sustituir, en los campos políticos relevantes, la regulada coordinación entre políticas estatales solo aparentemente soberanas que se ha favorecido hasta el momento por una voluntad común discrecional. Los efectos inevitables de una redistribución a corto y medio plazo solo serán legítimos si los intereses nacionales se unen a los intereses comunes europeos y se relativizan frente a estos.

La pregunta de si, y cuándo, se conseguirán mayorías para un cambio semejante del derecho primario de la Unión Europea, es una pregunta enormemente complicada a la que volveré brevemente más tarde. Pero independientemente de si una reforma es factible bajo las circunstancias actuales, Wolfgang Streeck duda de que el formato de una democracia supranacional en general sea adecuado para las relaciones europeas. Pone en cuestión la capacidad de funcionamiento de un ordenamiento político tal y, debido a su carácter supuestamente represivo, tampoco le parece deseable. Pero ¿son aceptables los cuatro argumentos que aduce para justificar esta posición?[7].

Argumentos contra una Unión Política

El *primer argumento*, que en comparación es el más *fuerte*, se dirige contra la efectividad de los programas económicos regionales dada la heterogeneidad que, por razones históricas, existe entre las culturas económicas, heterogeneidad de la que hay que partir incluso en la «Europa nuclear»*. En efecto, la política de una Unión Económica debe estar dirigida a reducir a la larga el diferencial de competitividad de las economías nacionales o, cuando menos, a detenerlo. Como contraejemplos menciona Wolfgang Streeck a la RDA desde la Reunificación, y al Mezzogiorno. Sin duda, ambos casos nos recuerdan que el fomento del crecimiento económico de las regiones atrasadas requiere un decepcionante horizonte temporal de medio plazo. Ambos ejemplos son, sin embargo, muy poco representativos de los problemas de regulación a los que se enfrentaría un gobierno económico europeo como para

7. Prescindo completamente, en la discusión siguiente, de las consecuencias económicas de una retirada del euro; cf. a este respecto E. Altvater, «Der politische Euro. Eine Gemeinschaftswährung ohne Gemeinschaft hat keine Zukunft»: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 5 (2013), pp. 71-79.

* Véase *supra*, p. 78, nota.

poder justificar un pesimismo de principio. La reconstrucción de la economía de Alemania del Este tiene que ver con el problema, históricamente novedoso, de un cambio de sistema que en cierta medida es una asimilación, que no está dirigido por sus propias fuerzas, sino por las élites de la República Federal, y que se lleva a cabo en una nación dividida durante cuatro décadas. A medio plazo, las subvenciones relativamente grandes parecen haber logrado completamente el objetivo deseado.

Es del todo distinto el problema insidioso del fomento económico del sur de Italia, económicamente atrasado y empobrecido, marcado social y culturalmente por rasgos premodernos fuera del control del Estado, y dirigido políticamente por la mafia. Para la mirada preocupada que el norte de Europa dirige hoy a los «sureños», también este ejemplo es, debido a su trasfondo histórico particular, poco informativo. Pues el problema de la Italia dividida está entrelazado con las consecuencias a largo plazo de la unión nacional de un país que, desde el fin del Imperio romano, ha vivido bajo poderes extranjeros cambiantes. Las raíces históricas del problema presente remiten a un *Risorgimento* fracasado, que fue llevado a cabo militarmente por la casa de Saboya y percibido como una usurpación. A este contexto se suman los esfuerzos más o menos fracasados del gobierno italiano de posguerra. Tales esfuerzos, como señala el propio Streeck, se enredaron en corruptelas entre los partidos gobernantes y las estructuras locales de poder. La continuación política del programa de desarrollo fracasó debido a una administración susceptible a la corrupción y no debido al atraso de una cultura social o económica, que extraería su fuerza de una forma de vida juzgada digna de conservarse. Sin embargo, el accidentado camino administrativo que va desde Roma hasta Calabria y Sicilia difícilmente puede ser el modelo para la implementación de un programa desde Bruselas en un sistema europeo de múltiples planos muy juridificado, en cuya realización intervendrían otras 16 desconfiadas naciones.

El *segundo argumento* hace referencia a la frágil integración social de los «Estados nacionales incompletos», como Bélgica o España (pp. 242 ss.). Con la referencia a los conflictos latentes entre valones y flamencos y entre catalanes y el gobierno central de Madrid, Wolfgang Streeck llama la atención sobre problemas de integración que debido a la variedad regional ya son difíciles de controlar en un Estado nacional —¡cuánto más difícil no lo serán en una Europa extensa!—. Desde luego, el complejo proceso de formación de un Estado ha dejado efectivamente vestigios de un conflicto irresuelto con formaciones más antiguas: pensemos en los bávaros, que no aprobaron en 1949 la

Ley Fundamental alemana; en la separación pacífica entre Eslovaquia y Chequia; en la sangrienta fragmentación de Yugoslavia, en el separatismo de los vascos, de los escoceses, de la Lega Nord, etc. Pero en estos puntos débiles de la historia, los conflictos solo aparecen cuando la parte más vulnerable de la población entra en situaciones de crisis económica o de cambio histórico, pierde su seguridad y supera su miedo a la pérdida de estatus aferrándose a una supuesta identidad «natural»: da lo mismo si es la «etnia», la región, la lengua o la nación lo que promete la base para esta supuesta identidad natural. El esperable nacionalismo de los países de Europa central y oriental tras la caída de la Unión Soviética es, en este sentido, un equivalente sociopsicológico del separatismo que aparece en los Estados nacionales «viejos».

Lo supuestamente «tradicional» de tales identidades es igual de ficticio en ambos casos[8] y no constituye un hecho histórico del que se pueda derivar un obstáculo para la integración. Fenómenos regresivos de este tipo son síntomas de un fracaso de la política y de la economía, que dejan de producir el nivel necesario de orden social. La variedad sociocultural de regiones y naciones es una riqueza que diferencia a Europa de otros continentes, y no una barrera que ate a Europa a una forma de integración política limitada a Estados pequeños.

Las dos primeras objeciones conciernen a la capacidad de funcionamiento y estabilidad de una Unión Política más estrecha. Con un *tercer argumento* Wolfgang Streeck busca discutir también su deseabilidad: una equiparación, forzada políticamente, de la cultura económica del sur a la del norte significaría también la nivelación de las formas de vida correspondientes. Ahora bien, es cierto que, en el caso en que el fundamentalismo del libre mercado introdujera una «imposición de un modelo económico y social único» (p. 238), se podría hablar de una homogenización forzada de las condiciones de vida. Pero precisamente en este respecto es donde no hay que confundir el proceso de decisión conforme con la democracia y el proceso de decisión conforme con el mercado. Las decisiones tomadas en el plano europeo y legitimadas democráticamente sobre programas de economías regionales o sobre

8. Entre las «etnias» alemanas se cuenta a los «sedentarios» bávaros como a la más antigua. Los análisis de ADN en yacimientos de huesos del periodo final de las invasiones bárbaras, cuando los bayuvaros aparecieron por primera vez como tales en la historia, han confirmado la llamada teoría *Sauhaufen*, «según la cual un núcleo poblacional tardorromano junto con grandes oleadas de población provenientes de Asia central, Europa del este y norte de Alemania, dieron lugar a la etnia bávara» (R. Neumaier, «Mia san mia – aber woher? Das Volk, das plötzlich da war: Eine Archäologin gräbt die Multikulti-Wurzeln der Bajuwaren aus», en *Süddeutsche Zeitung*, 8 de abril de 2013, p. 12).

medidas específicas para cada país referentes a la racionalización de la administración estatal tendrían por consecuencia una unificación de las estructuras sociales. Pero si uno rechaza toda modernización fomentada políticamente debido a la sospecha de una homogenización obligada, comete un fetichismo comunitarista a partir de los parecidos de familia entre sistemas económicos y formas de vida. Más aún: la difusión mundial de infraestructuras sociales similares, que hace que hoy casi todas las sociedades sean «modernas», desencadena en todas partes procesos de individuación y una multiplicación de las formas de vida[9].

¿No existe el «pueblo» europeo?

Finalmente, Wolfgang Streeck nos comunica su suposición de que la sustancia igualitaria de un Estado de derecho democrático solo se puede realizar sobre la base de una pertenencia nacional y, en consecuencia, dentro de las fronteras de un Estado nacional; en caso contrario, la imposición de las decisiones a las minorías culturales es inevitable. Haciendo abstracción de la compleja discusión sobre derechos culturales, la suposición es, vista desde una perspectiva a largo plazo, arbitraria. Los propios Estados nacionales se apoyan en la configuración, altamente artificial, de una solidaridad entre extraños que solo surge a través de la construcción jurídica del estatus de ciudadano. La conciencia nacional no es, ni siquiera en las sociedades étnica o lingüísticamente homogéneas, un hecho natural, sino un producto, fomentado administrativamente, de la escritura de la historia, de la prensa, del servicio militar universal, etc. El sentimiento nacional de las sociedades formadas a partir de una emigración heterogénea muestra, de manera ejemplar, que toda población puede asumir el papel de un «Estado-nación» si es capaz de formar, a partir del trasfondo de culturas políticas divididas, una voluntad política común.

Como el derecho internacional clásico está en una relación complementaria con el moderno sistema estatal, las innovaciones decisivas que este derecho internacional ha experimentado desde el fin de la Se-

9. El creciente pluralismo de las formas de vida, que demuestra la diferenciación en aumento entre economía y cultura, contradice la expectativa de un modo de vida homogeneizado. La eliminación de las formas de regulación corporativistas debido a los mercados desregulados, descrita por Streeck, conduce a un empuje hacia el individualismo que ha ocupado a los sociólogos. Dicho sea de paso, este empuje explica también el extraño fenómeno del cambio de bando de aquellos renegados del 68 que se entregaron a la ilusión de poder realizar sus impulsos libertarios en las condiciones neoliberales de la autoexplotación.

gunda Guerra Mundial reflejan el cambio igualmente profundo en la configuración de los Estados nacionales. El mantenimiento formal de la estructura de la soberanía estatal ha implicado una reducción del campo de maniobra de la soberanía popular. Esto se aplica en primer lugar a los Estados europeos que han cedido una parte de sus derechos de soberanía a la Unión Europea. Si bien los gobiernos se consideran los «señores de los tratados», ya las propias matizaciones (introducidas en el Tratado de Lisboa) al derecho de retirarse de la Unión muestran una limitación de su soberanía. A causa de la primacía que, por razones funcionales, se concede al derecho europeo, tal soberanía acaba incluso revelándose como una ficción, pues el avance de la puesta en práctica del derecho legislado a nivel europeo hace progresar el entrelazamiento horizontal de los sistemas nacionales de derecho. En tal medida, se plantea con más urgencia la pregunta por la legitimación democrática necesaria para tal legislación.

Wolfgang Streeck teme los rasgos «unitario-jacobinos» de una democracia supranacional, porque a través de la imposición a largo plazo de las decisiones a las minorías se llegaría a una nivelación de las «comunidades de identidad y economía basadas en la proximidad espacial» (p. 243). Con esto subestima la innovadora imaginación legisladora que ha dado lugar a las instituciones existentes y a las regulaciones vigentes. Me refiero al ingenioso proceso de decisión de la «doble mayoría» o a la composición ponderada del Parlamento Europeo que, precisamente desde el punto de vista de una representación más justa, toma en consideración las grandes diferencias de población de los países miembros pequeños y grandes[10].

Sobre todo, el miedo de Streeck proviene de la centralización represiva de las competencias, a partir de la falsa suposición de que la profundización institucional de la Unión Europea debe conducir a una especie de República Federal europea. Nuestra República Federal es un modelo equivocado. Pues las condiciones de legitimación democrática las satisface también una comunidad supranacional, pero *supra-estatal*, que permita un *gobierno común*. Con eso se legitimarían todas las decisiones políticas de los ciudadanos *en su doble papel* de ciudadanos europeos, por un lado, y de ciudadanos de sus respectivos países miembros, por el otro[11]. En una Unión Política tal, que se ha de diferenciar

10. Tal vez los detalles requieren todavía cierta reflexión, pero la tendencia, a pesar de lo que piense el Tribunal Constitucional alemán, es la correcta.

11. Esta idea de una soberanía que en el momento de legislar una constitución está ya «originalmente» (es decir, en el propio proceso de legislación) dividida en ciudadanos y Estado, la he desarrollado en «La crisis de la Unión Europea a la luz de una constitucionalización del derecho internacional. Un ensayo sobre la constitución de Europa», en *La constitución de Europa*, Trotta, Madrid, 2012, pp. 39-92. Cf. también J. Habermas, *La constitución de Europa*, Trotta, Madrid, 2012, pp. 39-92. Cf. también el ensayo «Claves para el derecho y el Estado de derecho democrático en términos de teoría del discurso», *supra*, pp. 57-68.

claramente de un «super-Estado», los países miembros tendrían, en tanto que garantes del nivel de derecho y libertad que ellos representarían, una posición mucho más fuerte en comparación con los miembros subnacionales de la República Federal.

¿Y ahora qué?

En favor de una alternativa política fundamentada solo puede hablar, mientras esta no salga de los términos abstractos, su fuerza para abrir perspectivas: se muestra una meta política, pero no el camino que lleva desde aquí hasta allí. Los obstáculos obvios que hay en este camino apoyan una valoración pesimista de la capacidad de supervivencia del proyecto europeo. Hay sobre todo dos factores cuya combinación debe intranquilizar a los defensores de «más Europa».

Por un lado, la política de consolidación (siguiendo el modelo del «freno a las deudas») persigue la construcción de una constitución económica europea que establezca «las mismas reglas para todos», que debería mantenerse alejada de la voluntad política. En la medida en que de esta manera el allanamiento del camino tecnocrático, que tan lleno de consecuencias está para los ciudadanos europeos en su conjunto, se desacopla de la opinión pública y de la voluntad política de las sociedades civiles y de los parlamentos nacionales, se desvalorizan los recursos políticos de estos ciudadanos, que solo tienen acceso a su campo nacional. De esta manera, la política europea se vuelve cada vez más inatacable. Esta tendencia a la autoinmunización se ve, por otro lado, fortalecida por la fatal circunstancia de que la ficción perpetuada de una soberanía fiscal de los países miembros inclina la percepción de la crisis hacia una dirección incorrecta. La presión de los mercados financieros sobre las economías nacionales políticamente fragmentadas fomenta una autopercepción totalizadora de las poblaciones afectadas por la crisis: la crisis enemista a los «países que dan» y a los «países que reciben» y exacerba el nacionalismo.

Wolfgang Streeck llama la atención sobre este potencial demagógico: «En la retórica de la política internacional de deudas, las naciones aparecen concebidas de manera monista, como agentes morales globales con una responsabilidad compartida. Se desatienden las relaciones

internas de clase y de dominación» (p. 134). De esta manera, se alimentan mutuamente la política de crisis, que se dota a sí misma del rango de una constitución y de este modo se inmuniza contra las voces críticas, y la recíproca percepción distorsionada que cada sociedad civil nacional tiene de los «pueblos».

Este bloqueo solo se podrá romper mediante la unión transnacional de los partidos pro-Europa en una campaña contra la falsificación de las cuestiones sociales en cuestiones nacionales. Considero que la afirmación: «En Europa occidental, el nacionalismo ya no es hoy en día un problema, y desde luego el alemán en ningún caso» (p. 256), es una necedad política. Solo debido al miedo de los partidos democráticos ante los potenciales votantes de derecha soy capaz de explicarme el hecho de que en todas nuestras sociedades civiles falte la lucha de opiniones apasionada con respecto a la alternativa política adecuada. Las discusiones políticas polarizadoras sobre el devenir de la «Europa nuclear» serán clarificadoras, y no meramente demagógicas, cuando todas las partes admitan que no existen alternativas sin riesgo y sin coste[12]. En vez de trazar falsos frentes a lo largo de las fronteras nacionales, la tarea de los partidos políticos y de los sindicatos debería ser la diferenciación entre los que ganan y los que pierden con la resolución de la crisis, en grupos sociales que, *independientemente de su nacionalidad*, soportan una carga mayor o menor.

Los partidos europeos de izquierda están a punto de repetir su error histórico de 1914. También ellos se arrodillan, por miedo a esa capa media de la sociedad propensa al populismo de derecha. En la República Federal, además, existe un panorama de medios de comunicación enormemente sumiso a Merkel, que anima a todos los implicados a no tocar, en el debate electoral, el hierro candente de la política europea, y a seguir el juego de Merkel, pernicioso pero hábilmente camuflado, de no tematizarla. Por eso, tenemos que desearle éxito a Alternativa para Alemania. Espero que consigan obligar al

12. Entre las alternativas «baratas» se cuenta, por ejemplo, la recomendación, rescatada en nuestros días por George Soros (y, en sí misma, en absoluto errónea) de introducir eurobonos, rechazada con el argumento (de nuevo, correcto), estimadísimo en los países del norte, de «que los eurobonos tienen un problema de legitimación en el sistema político actual: se les impondría a los votantes impuestos sin derechos de representación» (A. Rexer, «Die Schuld für die Schulden. George Soros zur Euro-Krise», en *Süddeutsche Zeitung*, 11 de abril de 2013, disponible *online* en http://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/George-soros-zur-euro-krise-die-schuld-fuer-die-schulden-1.1645930 (fecha de consulta: abril de 2013), p. 1. Con este estancamiento se bloquea la alternativa de la creación de la base de legitimidad para un cambio político que permitiría los eurobonos.

resto de partidos a quitarle la capa de invisibilidad a su política europea. Si así fuera, tras las elecciones podrían esbozarse los primeros pasos de una «coalición enorme»*. Pues, tal y como están las cosas, la República Federal Alemana es la única que puede tomar la iniciativa para una empresa de tal dificultad.

* En Alemania, la coalición entre los dos principales partidos políticos tradicionales, CDU y SPD, se denomina «gran coalición» (*große Koalition*). Con la expresión «coalición enorme» (*ganz große Koalition*) el autor hace referencia a un acuerdo aún mayor entre los partidos políticos alemanes (*N. del T.*).

IV

INSTANTÁNEAS

10

RACIONALIDAD DESDE LA PASIÓN. A RALF DAHRENDORF POR SU OCHENTA CUMPLEAÑOS[1]

Percibo en este lugar una emoción patriótica bastante inusual, y me gustaría recordar a mis colegas ingleses que para Ralf Dahrendorf hubo una vida *antes* de la vida en Londres y Oxford, y que su doble vida encuentra hasta hoy una fuerte repercusión en el mundo paralelo alemán. Dahrendorf nunca ha abandonado Alemania como intelectual y diagnosticador de su propia época, como autor académico y publicista clarividente. Solo cuando el profesor de Sociología se convirtió en *lord* tuvimos que darnos cuenta de que él, cuya presencia de todos modos es constante en todo el mundo, había quizá emprendido en Inglaterra una ocupación secundaria.

Ralf Dahrendorf tampoco se convirtió en una estrella solo en el mundo anglosajón; ya lo era cuando hace cincuenta y cuatro años tuvimos nuestro primer encuentro. En 1955 Helmut Schelsky había invitado a la nueva generación de sociólogos a Hamburgo. Yo estaba allí tan solo en calidad de reportero del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* que debía informar sobre la salida a la escena pública de esta joven guardia. Allí reunidos estaban muchos de los que más tarde serían conocidos sociólogos de nuestra generación. En ese ilustre círculo —desde la mirada retrospectiva a la antigua República Federal—, un *Privatdozent** de Saarbrücken eclipsaba al resto. Este espíritu constructivo, que prefería introducir claridad bosquejando tipos ideales a hacer malabarismos

1. Discurso de apertura con motivo de un coloquio con el título «On Liberty. The Dahrendorf Questions», organizado por el St Antony's College de la Universidad de Oxford en honor a su antiguo rector el 1 de mayo de 2009, es decir, pocas semanas antes de la muerte de Dahrendorf.

* Título académico de un profesor con grado de doctor habilitado para enseñar en una universidad sin tener plaza en ella.

hermenéuticos, llamó la atención tanto por su fuerte elocuencia como por una puesta en escena sin concesiones que reclamaba autoridad y por el estilo algo aristado de su conferencia. Lo que hacía sobresalir a Dahrendorf en ese círculo era la autoconciencia vanguardista de romper con las opiniones anticuadas.

Era bastante imponente la ventaja académica que exhibía. El entonces joven de veintiséis años casi tenía ya la habilitación para ser profesor titular de universidad después de haber concluido primero, como filósofo y filólogo clásico, una tesis doctoral sobre Marx, y de haber obtenido luego el título —para nosotros entonces exótico— de PhD en Sociología por la London School of Economics. Poco tiempo después sería llamado a Tubinga como el profesor más joven. Sin embargo, lo que le aseguró el máximo respeto de sus coetáneos fue su saber especializado, su familiaridad con la discusión anglosajona y la conciencia de estar a la cabeza de la investigación con una crítica, desarrollada en términos de teoría del conflicto social, contra Talcott Parsons, quien por entonces dominaba la escena internacional y cuya lectura todavía teníamos pendiente los menos aventajados.

La dirección en la que apuntaba la crítica era clara. Los conflictos sociales, que en última instancia siempre están fundados en relaciones de dominación, impulsan la dinámica social; son algo deseable y no deben ser *anulados*, sino institucionalizados y *resueltos* de una forma civilizada. En los años cincuenta y a principios de los sesenta, Ralf Dahrendorf estableció para sus colegas coetáneos el nivel de la discusión científica. Sin él no habría habido debate sobre la teoría de los roles sociales, y sin su iniciativa tampoco habría sido posible la disputa del positivismo. Sus primeros libros, *Clases sociales y conflicto de clases en la sociedad industrial* (1957), *Homo Sociologicus* (1959) y *Sociedad y libertad* (1961)*, se han hecho clásicos con el tiempo. Ya en ellos se desarrollan las dos tesis que caracterizarían el camino del pensar, original y tenazmente seguido, por este decidido liberal.

La primera tesis pone a Kant y Max Weber frente a Rousseau, siendo Marx el verdadero blanco de la crítica: las desigualdades sociales no se explican primariamente a partir de la desigual distribución de la propiedad, sino a partir de la necesidad de obligar mediante sanciones a un comportamiento social normativo. Son la consecuencia secundaria de una estructura de dominación inherente a toda sociedad como tal. La segunda tesis se dirige contra la socialdemocracia clásica y justifica el mercado como mecanismo central de la libertad: la igualdad

* Véase las correspondientes traducciones españolas: Rialp, Madrid, 1979; Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1973, y Tecnos, Madrid, 1966.

jurídica del estatus de ciudadano debe ser entendida preferentemente como igualdad de oportunidades y no de participación; siendo, en caso de conflicto, la libertad de la autorrealización privada más importante que el peso de la desigualdad social. Sin embargo, Durkheim no es olvidado por completo: si el mundo social se reduce a las múltiples *opportunities* entre las que podemos elegir más o menos racionalmente, el vínculo social se rompe.

Por aquel entonces me producía rechazo el rasgo antiutópico de un liberalismo de mercado, por muy fuerte que fuera su anclaje democrático e igualitario. Pero después me atrapó de nuevo el impulso ilustrado del apasionadamente comprometido científico y pedagogo popular. Apelaba a la conciencia de sus compatriotas señalando que las cuestiones alemanas habían sido, generalmente, cuestiones nacionales y sociales, y no las cuestiones liberales y democráticas de los pueblos amantes de la libertad. Este liberal de izquierdas también acabó con la ambivalente herencia del nacional-liberalismo alemán. En 1965 apareció la obra *Sociedad y democracia en Alemania*, probablemente el tratado conformador de mentalidad más importante en el largo recorrido de la República Federal hacia sí misma, hacia una democracia que solo en el transcurso de tres o cuatro décadas se ha liberado de la escoria de las mentalidades autoritarias.

Para Dahrendorf, la sociología ha sido siempre teoría de la sociedad; él usa su saber profesional como instrumento para hacer diagnosis de su tiempo, actualizada sin cesar, en medio del acelerado crecimiento de la complejidad de una modernidad intranquila. La sociología heredó de la filosofía la tarea de «concebir su tiempo en pensamientos». Pero, entretanto, la profesión ha vuelto a abandonar en buena medida esta comprensión de sí misma presente en los clásicos; de ahí que requiera de una explicación el continuar sosteniendo la función de orientación y autocomprensión de la disciplina. Dahrendorf también lleva a cabo su trabajo académico como *homo politicus*. Vive, piensa y escribe desde la experiencia de una generación alemana que se ha definido por no poder no pronunciarse sobre el cambio de época de 1945.

De ello es revelador su libro más reciente, *Versuchungen der Unfreiheit* (2006)*. Allí desarrolla Dahrendorf una especie de ética política de la virtud tomando como ejemplos figuras posheroicas a las que reúne en torno a Erasmo, el gran espíritu del Renacimiento. Está por ver si es del todo evidente la selección de esta galería de espíritus liberales del siglo XX y si es totalmente convincente la lista de las virtudes cardinales

* *La libertad a prueba. Los intelectuales frente a la tentación totalitaria*, Trotta, Madrid, 2009.

de estos incorruptibles pero comprometidos espectadores de los sucesos de su tiempo. En cualquier caso, es interesante cómo desarrolla Dahrendorf su ética a contraluz de aquellos intelectuales que fracasaron según sus criterios. Esboza la historia de las mentalidades políticas contrarias al liberalismo de una determinada generación, nacida entre 1900 y 1910. El modelo de esto se lo ofrece la famosa novela de Ernst Glaeser *La generación de 1902*. El protagonista de esta novela representa a aquella «generación de incondicionales» de la que procedieron los seguidores —decididos y dispuestos a la acción— de los grandes movimientos políticos durante los años veinte y treinta. La novela ofrece el equivalente militante de los iconos de Dahrendorf, los Aron, Popper y Berlin, quienes, a diferencia de muchos de sus compañeros de generación, se mantuvieron fuera de los movimientos totalitarios de derecha e izquierda. La exposición de Dahrendorf no deja dudas respecto al carácter ejemplar de su actitud: es el amor a la libertad lo que inmunizó a esos intelectuales contra las tentaciones del siglo totalitario.

Llama la atención una circunstancia que revela más sobre el autor que sobre lo que quiere decir explícitamente a sus lectores. Sea cual sea la dirección que tomase o dejase de tomar la generación de 1902, esta creció bajo circunstancias históricas parecidas a la generación de Dahrendorf, la de 1929. Los miembros de estas generaciones tenían al comenzar la Primera o la Segunda Guerra Mundial once o doce, o nueve o diez años, respectivamente, y quince o dieciséis al final de las mismas. Lo que forja en cada caso como una sola generación a la cohorte de estas promociones no son tanto las tomas de posición en un polo u otro con respecto a los acontecimientos contemporáneos, sino, más bien, el carácter provocativo de los acontecimientos mismos que exigía una toma de posición. Ralf Dahrendorf deja en segundo plano a su propia, «no tentada», generación de favorecidos. Pero también sin esta comparación explícita, los paralelismos y, sobre todo, las notables diferencias atrajeron su mirada hacia aquella primera generación de intelectuales que debieron probar su valía y *pudieron fracasar*.

A la generación posterior se le ahorró la tentación totalitaria. Seguramente, esta circunstancia pudo inducir a imitar sin esfuerzo constelaciones pasadas y a identificarse gratuitamente con el lado moralmente superior. Pero también en esto es Ralf Dahrendorf un caso excepcional. Cuando otros andaban aún inmersos en las simplezas de sus problemas de adolescencia, él se exponía ya a los quince años políticamente, hasta el punto de que fue arrestado por la Gestapo. Las dudas sobre un radicalismo recuperado a destiempo no le pueden molestar. Si, con todo, se manifiesta en él un toque de pesar sobre la condición no heroica de nuestro propio tiempo, e incluso sobre el minúsculo pedacito

de quietismo en las biografías de sus admiradas figuras erasmianas, el motivo solo puede ser el impaciente temperamento y el apasionado compromiso, sin perder la racionalidad, de un intelectual combativo. ¿Acaso podría él llegar a admirar de todo corazón un país que no necesita héroes?

11

PERFORANDO LA FUENTE DEL ESPÍRITU OBJETIVO. LA CONCESIÓN DEL PREMIO HEGEL A MICHAEL TOMASELLO[1]

El Premio Hegel no está solo destinado a filósofos que ejercen la disciplina de la filosofía. El primer galardonado iba a ser Heidegger, pero cuando esa idea fracasó, se escogió a Bruno Snell, un filólogo clásico. Y así, a Hans-Georg Gadamer le siguió un lingüista, Roman Jakobson; y a Paul Ricœur, un sociólogo, Niklas Luhmann; y a Donald Davidson, un historiador, Jacques Le Goff, etc. Esta elegante sucesión se ve interrumpida hoy por primera vez. En lugar del filósofo que, tras el sociólogo Sennett, sería de esperar en esta sucesión, el premio se le ha concedido a un psicólogo. Como además trabaja en los campos de la investigación sobre primates y de la psicología del desarrollo, y ambos campos pertenecen a las ciencias naturales, con su elección se saltan las fronteras que, hasta este momento, limitaban la elección a las ciencias humanas y sociales.

Ignoro las razones que han llevado al jurado a interrumpir la alternancia de disciplinas. Considerado objetivamente, no es solo el rango intelectual y la reputación mundial del galardonado lo que justifica esta decisión. El perfil intelectual de Michael Tomasello es suficiente explicación: de hecho, *es* un filósofo, desde luego no según su disciplina, pero sí en la manera de plantear las preguntas y en el recorrido de su pensamiento. Muestra suficiente de su temperamento filosófico es el hecho de que en los agradecimientos de su primera gran monografía incluya a todos aquellos clásicos «que a través de los últimos dos mil quinientos años han reflexionado sobre el enigma fundamental del aprendizaje humano». Se refiere, por tanto, a Platón y a las notas al pie de Platón. Por supuesto, no busco avergonzar a Michael Tomasello con

1. La entrega tuvo lugar en Stuttgart el 16 de diciembre de 2009.

esta alabanza que, frente a sus colegas más cercanos, podría despertar reacciones ambiguas. Por tanto, me apresuro a añadir que solo su obra publicada en los últimos diez años incluye trescientos ensayos —trabajos altamente especializados en las principales revistas de su campo, con la habitual autoría colectiva—.

Son, sin embargo, menos típicas del oficio de la investigación institucionalizada las dos largas monografías, traducidas a varios idiomas, que interrumpen el curso inmaculado de los títulos de sus ensayos. El formato de libro muestra el esfuerzo constructivo por obtener una visión teórica del conjunto de los detalles investigados. Es tranquilizador para las ciencias humanas el ver que, al parecer, también en las ciencias naturales los esfuerzos de construcción teórica se llevan a cabo gracias a la energía sintética de una sola cabeza y con la fuerza expositiva de un solo autor. Desde mi punto de vista, Michael Tomasello se encuentra en la misma lista, y a la misma altura, que sus grandes predecesores George Herbert Mead, Jean Piaget o Lev Vygotski. Todos ellos introdujeron un pensamiento genuinamente filosófico, a modo de detonante, dentro de una investigación concreta. Se enfrentaron a preguntas que abordan al hombre en tanto que hombre. En el caso de Tomasello se trata de la pregunta filosófica por el surgimiento de la constitución social del espíritu humano. Y la respuesta, apoyada en experimentos, dice así: tal surgimiento tiene origen en la relación triádica *entre* dos agentes que, en la medida en que ajustan mutuamente sus respectivas actuaciones por medio de la comunicación, se refieren de manera común *a algo* del mundo. Tales preguntas se pueden desarrollar conceptualmente con las herramientas analíticas de la filosofía, pero las respuestas dependen de explicaciones empíricas.

La ocasión de la entrega del Premio Hegel justifica que nos detengamos en la vecindad filosófica del trabajo de Tomasello. La pregunta sobre qué diferencia al hombre del animal, al *Homo sapiens* del resto de primates, no se plantea desde la perspectiva de una separación polémica entre lo superior y lo inferior. Se trata de la explicación evolutiva de formas de vida socioculturales. Mientras que el pragmatismo americano había explicado con conceptos hegelianos el surgimiento natural de la cultura, la antropología filosófica alemana prefirió reconciliar a Kant con Darwin. Pero en ambas tradiciones, la fructífera comunicación con las disciplinas relevantes de las ciencias naturales se interrumpió como muy tarde desde mediados del siglo pasado. Una de las razones fue la implementación de estrategias de investigación reduccionistas, tanto en las ciencias biológicas como por parte de aquellos inicios filosóficos de lo que hoy se comprende a sí mismo como parte de las ciencias cognitivas.

Gracias a la investigación innovadora del galardonado, esta situación podría cambiar. Su trabajo busca responder a interrogantes filosóficos de manera empírica, pero no reduccionista. Al comienzo se sitúa la pregunta de un psicólogo del desarrollo, interesado en la antropología, sobre la medida en que los conocimientos sobre la ontogénesis del niño podrían contribuir a la solución de los enigmas filogenéticos de la hominización, enigmas que se encuentran escondidos en la oscuridad arqueológica de los últimos quinientos a seiscientos mil años. En comparación con la gran escala de la evolución natural, el desarrollo cultural ocurrió con un tempo rápido, y cada vez más rápido. Cuando un contemporáneo de ochenta años recuerda el contexto de la vida social y los medios técnicos de sus abuelos, y trata de imaginarse lo que será la rutina de sus nietos, se marea a la vista de este desarrollo exponencialmente acelerado.

Los hombres disponen de un mecanismo cultural, del que carecen el resto de especies animales: la memoria almacenada en sistemas simbólicos y, por tanto, externalizada, de tradiciones; memoria que hace accesible a las generaciones futuras todo lo que fue aprendido e inventado socialmente. Los procesos de aprendizaje acelerados se explican a través de los efectos acumulados, que surgen de la revisión —necesaria a la luz de las nuevas experiencias— del conocimiento cultural almacenado. Los chimpancés utilizan también herramientas simples, pero solo en los homínidos observamos su mejora continuada, por ejemplo, el progreso técnico desde la cultura de cantos tallados del Olduvayense hasta los más refinados bifaces del Paleolítico. Lo que separa al hombre del simio es un género de comunicación que posibilita tanto la *unión* intersubjetiva como la *transmisión* a través de las generaciones y la reelaboración renovada de los recursos cognitivos.

Este fenómeno dirigió la atención de Michael Tomasello, que consideraba la ontogénesis como la clave de la filogénesis, hacia los comienzos del aprendizaje y la enseñanza. Ya no se concentra en un único sujeto cognoscitivo, que aprende a través de la experiencia mediante el trato con su entorno, sino en las situaciones en las que las madres señalan objetos a sus hijos para enseñarles algo. Los niños de aproximadamente un año son ya capaces, en esta edad previa al habla, de seguir el gesto de sus allegados, y utilizan ellos mismos su dedo índice para compartir sus percepciones con otros. En todo esto ve Michael Tomasello una relación compleja que no aparece en los chimpancés. En el plano horizontal, uno asume la perspectiva de percepción del otro, de manera que surge una *perspectiva social*, en la cual los implicados dirigen simultáneamente en dirección vertical su atención al objeto indicado. De esta manera obtienen del

objeto identificado y percibido de manera común un conocimiento *compartido*.

Por el contrario, los chimpancés no pueden salir de las limitaciones de una visión solo referida a ellos mismos y dirigida por los intereses propios respectivos. Son, desde luego, extraordinariamente inteligentes y pueden actuar de manera intencional, entender las intenciones de sus congéneres y estimar correctamente las diferencias espaciales entre sus respectivas posiciones, o incluso realizar silogismos prácticos, pero no pueden llevar a cabo relaciones *interpersonales* con el otro. No pueden comportarse frente al otro como una primera persona con respecto a una segunda, como un yo frente a un tú. La cognición solo se libera de las garras de la intencionalidad autorreferencial cuando se une a una comunicación con gestos indicativos e imitativos que se ha liberado de su fijación genética y ha adquirido significados semánticos. El salto social-cognitivo decisivo consiste en la adquisición de la capacidad de situarse comunicativamente en relación a otro de manera que ambos, a través de la referencia gestual a, y de la imitación de, algo en el mundo objetivo, construyan un conocimiento común y sean capaces de perseguir de manera cooperativa las mismas metas.

Para la filogénesis, esto supone una forma nueva y evolutivamente ventajosa del trabajo en común y del aprendizaje cooperativo, que permite que el saber sea almacenado simbólicamente y reelaborado reflexivamente. Dicho hegelianamente, Michael Tomasello perfora con sus experimentos, de una variedad ingeniosísima, la fuente del espíritu objetivo. La comparación sistemática de niños y chimpancés arroja en todo caso luz sobre la fase de la evolución en la cual la conciencia de los homínidos, con sus limitaciones subjetivas, se liberó de su individualización y se adaptó, a través del control cooperativo de un entorno sorprendente, a la posibilidad de tener intenciones comunes. En el curso del crecimiento de ese trasfondo de conocimiento compartido, el espíritu colectivizado va tejiendo progresivamente, a partir de los gestos más sencillos, contextos de significado simbólicamente corporeizados. El campo de trabajo de Tomasello es, en cierta medida, el lugar de origen de la fabricación de herramientas, de la comunicación simbólica y de la normativización social de las acciones. Estos tres monopolios humanos nos recuerdan, y no por casualidad, a los *Esbozos de sistema de Jena*. En ellos, Hegel había ajustado las cuentas con la representación mentalista de una subjetividad cerrada autorreferencialmente y separada de su entorno.

La crítica hegeliana al mentalismo ya había allanado el camino para la alternativa que Michael Tomasello trata hoy de convertir en el paradigma dominante de las ciencias cognitivas. En las lecciones de Jena,

Hegel había traído a colación los «medios» de la herramienta, la lengua y la familia, para rechazar la falsa imagen de una sima que, supuestamente, el sujeto cognoscente, ajeno a su objeto y situado egocéntricamente *frente* a él, debería *saltar*. En vez de esto, Hegel desarrolla la imagen social-pragmática de un espíritu subjetivo que se encuentra de antemano en los caminos simbólicos que llevan a la realidad. Nuestro espíritu se mueve ya de entrada en contextos funcionales, que han tomado forma objetiva en las herramientas; ya de entrada en el horizonte de un trasfondo de conocimiento articulado lingüísticamente, y en una red social acostumbrada de prácticas comunes. Marcado por ese espíritu objetivo de un contexto cultural, el espíritu cognoscente se encuentra *desde el principio* junto al otro. Este «ser junto al otro» significa la reserva cognitiva de contextos de significado corporeizados simbólicamente de los cuales beben las percepciones, juicios, declaraciones y acciones *en cada caso actuales*.

Michael Tomasello, con su trabajo sobre *Los orígenes culturales de la cognición humana**, ha trazado el camino para sus investigaciones en el Instituto Max Planck de Antropología Evolutiva de Leipzig. De allí surgió el trabajo revolucionario sobre *Los orígenes de la comunicación humana***. Tomasello trata aquí de cerrar los huecos de la explicación evolutiva que todavía había entre la primera intención común y el mundo ya desarrollado del espíritu objetivo. La primera percepción común, transmitida a través de gestos, en la cual se unen cognición y comunicación pública, constituye el primer polo; una forma de vida sociocultural desarrollada, en la que los sujetos sociales se encuentran ya de entrada, constituye el otro. Entre ambos polos está la larga distancia de la evolución de una lengua, cuya elevada complejidad gramatical no puede haber llovido del cielo. Incluso el niño que carece todavía de lengua entra en esta relación triádica, cuando aprende a través de la comunicación con otro a percibir el mismo objeto desde la perspectiva del «nosotros». Esta tríada es un indicio de que la intencionalidad de la conciencia humana se constituye *simultáneamente* en el eje social de una relación recíproca y en la referencia común a algo de un mundo que existe independientemente.

Ya Husserl mostró, por medio del análisis de conceptos, que para nosotros, la objetividad del mundo y la intersubjetividad del mundo de la vida se forman simultáneamente una a otra. Pero en la «Quinta meditación cartesiana» no consiguió explicar convincentemente, a partir de las facultades de un proto-yo trascendental, el surgimiento de esta

* Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
** Katz, Madrid, 2013.

interdependencia entre referencia al mundo y limitación social de las perspectivas de los implicados. Michael Tomasello ofrece, gracias a su comparación de la cooperación, en niños y chimpancés, de cara a la resolución de problemas, un indicio de cómo pudo surgir a partir de la utilización cooperativa de una combinación de gestos indicativos e imitativos la forma humana de la comunicación, y con ello un modo, nuevo en la historia natural, de socialización. La tesis social-pragmática explica el surgimiento del habla de manera funcionalista a partir de la solución de las tareas generales de la comunicación que surgen con la necesidad de coordinar, en relación a un fin, las acciones de los distintos participantes de un grupo cooperativo. Según esta interpretación, la cooperación a través de gestos, evolutivamente ventajosa, es el lugar de nacimiento de las convenciones semánticas. Solo en el curso de su anudamiento gramatical se llega progresivamente a las dos diferencias características de nuestras lenguas: la formación de una estructura de los enunciados compuesta de referencia y descripción, y la diferenciación entre estos componentes proposicionales y el sentido de su utilización pragmática.

Señoras y señores, este esbozo apresurado de una teoría fascinante e increíblemente estimulante deberá bastar para convencerles de que el excepcional antropólogo, psicólogo del desarrollo e investigador del lenguaje que es Michael Tomasello es, también, un verdadero filósofo. Esta alabanza puede sonar extraña a oídos de un científico altamente profesionalizado. Hoy no le cabrá otra opción que aceptarla.

12

¿CÓMO HEMOS PODIDO LLEGAR A ESTO? UNA RESPUESTA DE JAN PHILIPP REEMTSMA[1]

La presente ocasión despierta en mí el recuerdo ambivalente de mi primer contacto con el galardonado, en el año 1982. Me había escrito con motivo de la fundación de un Instituto de Investigación Social; yo acababa de dejar la dirección del Instituto Max Planck, y lo cierto es que por aquel entonces *no* alenté a seguir con tal proyecto a mi joven colega, que se había destacado a través de su interés por Arno Schmidt. Hoy, su testarudo fundador puede contemplar retrospectivamente más de un cuarto de siglo de trabajo exitoso de su instituto, con la siguiente observación sobria:

> A lo largo de los años se han concluido en el Instituto casi cien proyectos de investigación y se han concedido numerosas becas. El archivo llena una superficie de 1500 metros de estanterías; en la biblioteca se encuentran aproximadamente 40 000 documentos y 260 suscripciones a revistas. El Instituto ha organizado y llevado a cabo 120 congresos, 350 intervenciones y 150 presentaciones de libros, así como exposiciones, grandes y pequeñas[2].

A partir de la concesión del premio no puedo inferir en calidad de qué se homenajea a Jan Philipp Reemtsma esta tarde. Para el público, no es solamente el director del Instituto, ni tampoco solamente un meditabundo mecenas. La prominencia de su inconfundible perfil se debe

1. Discurso de homenaje con ocasión de la entrega del Premio al Entendimiento y la Tolerancia (*Preis für Verständigung und Toleranz*) a Jan Philipp Reemtsma en el Museo Judío de Berlín el 13 de noviembre de 2010.

2. Hamburger Institut für Sozialforschung (ed.), *Projekte, Veranstaltungen, Veröffentlichungen 2008-2011*, p. 12; el resto de citas proceden de J. P. Reemtsma, *Wie hätte ich mich verhalten?*, Beck, Múnich, 2001.

con mayor razón aún a las aportaciones de un amante analítico de la literatura, de un escritor y de un intelectual político.

La línea temática de los trabajos eruditos y comprometidos de este *germanista* parte de Wieland, Lessing y Kleist y llega hasta Arno Schmidt y Robert Gernhardt. Tal línea deja ver un esfuerzo por rescatar motivos de la Ilustración. Su temperamento de *escritor* caracteriza, no solamente su obra literaria, sino también su estilo como gran ensayista y como orador que se puede permitir renunciar a la retórica. Finalmente, es en el papel de *intelectual* donde Jan Philipp Reemtsma ha alcanzado su mayor influencia. Ha salido a la luz pública, pero, lejos de toda pose, su aspecto de persona más bien reservada ha otorgado credibilidad a sus intervenciones, tan insistentes como claras. A la obligada pregunta del entrevistador sobre el papel del intelectual, Reemtsma respondió de manera sobria: «Las personas que tienen el privilegio social de poder ganarse la vida con su pensamiento deben hacerlo, como es natural, bien y meticulosamente».

Cada uno de estos cinco papeles, magistralmente practicados, exigiría una alabanza, pero hoy, por suerte para el galardonado, que es también un maestro del género, se la ahorraremos. En este sitio, el Museo Judío, se hace obligatorio hablar de un motivo que jamás está ausente en el pensamiento y los escritos de Jan Philipp Reemtsma y que incluso en los textos más alejados del tema deja finas trazas. Este motivo es el de intranquilizarnos a nosotros, los descendientes que hemos crecido en un país, una cultura, una sociedad y unos contextos familiares en los cuales fue posible Auschwitz, en los cuales fue posible el asesinato de los judíos europeos. Jan Philipp Reemtsma vuelve una y otra vez a la misma pregunta ingenua, que antes de toda teoría y toda ciencia, antes de toda lucha con respecto a las intenciones de la dirección y a la dinámica interna de los procesos sociales, plantea a los descendientes de una manera atormentadora: la pregunta sobre cómo pudo continuar la vida completamente normal mientras hombres y mujeres completamente normales habían sido capaces de hacer «eso».

Esta perspectiva no debería despertar la sospecha de un egocentrismo que reemplaza la prioritaria empatía con las víctimas. Pues para nosotros, los alemanes, esta perspectiva es normativa y en ningún caso ha sido elegida libremente; en todo caso, para las dos generaciones a las cuales Reemtsma y yo mismo pertenecemos. Que los miembros de una comunidad política todavía sean *responsables* los unos de los otros a través de las generaciones, por encontrarse en las mismas tradiciones y estar ligados unos con otros por los lazos de la socialización, es una idea bastante extraña: una idea que ya introdujo Jaspers. De acuerdo con los criterios morales de hoy, diseñados de acuerdo con la respon-

sabilidad *individual* del sujeto, el lugar exacto de la *responsabilidad colectiva* es difícil de determinar. Hablaban de *culpa* colectiva, aunque siempre de modo meramente polémico, aquellos que negaban toda *responsabilidad*. ¿Es posible que provenir de unas relaciones de vida que, por así decir, han sido envenenadas, dé lugar a un cierto tipo de responsabilidad? A Reemtsma, en cualquier caso, le gustaría conocer con exactitud la fuente de nuestra intranquilidad, y por qué solo podemos silenciarla, pero no calmarla.

Lo que en esta retrospectiva se comprende peor es la presencia contigua de, por un lado, la rutina normal, ese funcionamiento que no llama la atención de una sociedad altamente diferenciada y, por otro lado, la atrocidad extrema de una violencia criminal desmedida. Pues sin duda esta dejó huellas perfectamente reconocibles en la normalidad: «¿Cómo pudo convertirse la atrocidad extrema en normalidad?». Después de 1945 esta pregunta se planteó desde la retrospectiva de una sociedad que se ha vuelto ajena, «cuya idiosincrasia [sin embargo] no podemos relegar simplemente como un retroceso hacia la pre-Modernidad, pues está conectada, en demasiados rasgos y continuidades, a nuestra sociedad». Me limitaré a esbozar los tres pasos de la idea fundamental de Reemtsma:

— En la joven República Federal, esta pregunta sin respuesta generó el deseo de recuperar «el quebrantado equilibrio emocional». Pero los esfuerzos que se iniciaron en ese momento por «normalizar» el presente pusieron de relieve precisamente el malestar irritante que pretendían alejar. Jan Philipp Reemtsma ve en los intentos de normalización precisamente la continuación de la dinámica sociopsicológica que había hecho del pasado inmediato una cosa tan ajena e incomprensible:

> La recuperación de la normalidad después de 1945 nos ha obligado no solo a soportar la proximidad de lo horrible, sino incluso a producirla [...] para no darnos cuenta de ella. El delito que el pueblo cometió comunitariamente fue, no solamente debido a la cantidad de víctimas, sino debido a la cantidad de culpables y cómplices, algo tan monstruoso, que un castigo solo hubiera sido posible con métodos tales como la ejecución en masa o el encarcelamiento en masa. [...] El hecho de que la Alemania de posguerra se haya construido sobre un matadero, y que la mayoría de los matarifes del mismo se haya jubilado, no es un hecho que, emocionalmente, se pueda terminar de aceptar.

Estas palabras sin paliativos de 1996 ganan plausibilidad hoy con la publicación de la comisión de historiadores sobre el Ministerio de Asuntos Exteriores y el de Finanzas, sobre las acciones y omisiones de sus funcionarios antes de, y sobre todo sus carreras *después de*, 1945.

— Debido a los impresionantes trabajos de investigación histórica, los intentos de normalización dejaron paso, desde finales de los años sesenta, al esfuerzo por un acercamiento más ofensivo al pasado nazi. Con la mirada sobre ese periodo, Reemtsma avanza hacia el núcleo del problema. Pero tampoco la historización del acontecimiento puede tapar la fuente de la intranquilidad moral, sino en todo caso exponerla: «'¿Cómo pudo ocurrir todo aquello?'. Creo que, con el paso del tiempo, ya se puede responder adecuadamente a esta pregunta, pero al mismo tiempo se muestra lo poco [...] que se gana con el hecho de que uno pueda hacerlo». Ciertamente, comprender no significa perdonar. La exposición objetivadora de las historias en las que los agentes se vieron envueltos utiliza un lenguaje intencional, en el que las acciones se explican a partir de motivos y circunstancias, sin que por ello se les *niegue* a los sujetos que actuaron la posibilidad de haber dicho «no». Sin embargo, una explicación histórica debe hacer hincapié en los motivos particulares que hicieron que ocurriera de hecho así, y no de otra manera.

— Pero cuando los motivos se escapan por completo al canon de la psicología cotidiana, por ejemplo, a causa de la incomprensible irracionalidad en el uso de la violencia, deben ser expuestos de tal manera que la incomodidad del lector no desaparezca. En tales casos es posible que el efecto distanciador de la *investigación* histórica ocasione, sin quererlo, que la explicación plausible de los contextos de la acción atenúe el margen igualmente presente que permitía decir «no». El problema que esto representa para la *escritura* de la Historia fue el tema de un intercambio epistolar entre Martin Broszat y Saul Friedländer[3] durante la «disputa de los historiadores»*. Con sus dos exposiciones sobre la Wehrmacht, Jan Philipp Reemtsma ha traído al público alemán los acontecimientos del frente oriental desde la misma perspectiva con la que Saul Friedländer escribió su historia del Holocausto: es decir, «de manera que resulte comprensible cómo pudo ocurrir todo aquello [...], pero a la vez, de manera que quede *manifiesto*, o que lo sea por primera vez, que los acontecimientos fueron acciones que podrían no haber ocurrido».

3. M. Broszat y S. Friedländer, «Um die 'Historisierung' des Nationalsozialismus. Ein Briefwechsel»: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 4 (1988), pp. 339-372.

* *Historikerstreit*, nombre con el que se conoce el debate intelectual que tuvo lugar en los años ochenta en la República Federal Alemana, principalmente en la prensa escrita, y en el que se discutió la singularidad del Holocausto y su papel en la identidad alemana. Los principales contendientes fueron el historiador Ernst Nolte y el propio Jürgen Habermas (*N. del T.*)

13

KENICHI MISHIMA EN EL DISCURSO INTERCULTURAL[1]

Recuerdo una experiencia curiosa que tuve en 1982, durante mis primeras cinco emocionantes semanas en Japón. En este entorno cultural inescrutablemente ajeno y, por aquel entonces, todavía muy formal, mientras charlaba con mi colega Kenichi Mishima, que hablaba alemán con fluidez, me sobrevino una idea: sin duda, habla mejor alemán que nosotros. No fonéticamente, pero en sus complejas formas gramaticales pude escuchar un alemán de una calidad literaria, y de una exactitud propia de Thomas Mann, que llevaba consigo algo del distanciamiento de un texto escrito, pero que desarrollaba su elegancia natural a través del flujo coloquial de la palabra hablada. No es solo este don natural lo que hace de Kenichi Mishima una excepción en el discurso intercultural. Independientemente de con quién hable y del tema tratado, lo hace siempre *también* en tanto que japonés, y en particular con la profunda conciencia de que nadie puede mudar su piel cultural; sin embargo, no he encontrado hasta el momento a ningún otro japonés que se mueva intelectualmente entre europeos, y especialmente entre nosotros, los alemanes, como si estuviera en *nuestra* piel.

Por ejemplo, no hay intelectual alemán autocrítico que, con ocasión del 50 aniversario del 8 de mayo de 1945, pese a un conocimiento más íntimo y un contacto más directo con las revoluciones culturales de la historia reciente de Alemania, hubiera sido capaz de dar un discurso más adecuado sobre los desarrollos mentales de la antigua y por aquel entonces joven República Federal que el que pronunció Kenichi Mishima. Ninguno de nosotros hubiera podido elogiar de manera más elo-

1. Con ocasión de la entrega del doctorado *honoris causa* de la Universidad Libre de Berlín a Kenichi Mishima el 17 de febrero de 2011.

cuente la normalidad cotidiana llena de confianza en sí misma como el núcleo de una democracia subversiva, pues «el nexo entre el gran arte y la gran política está [en aquel entonces] roto». Y sin embargo, no hubiera sido el mismo discurso si, pese a conservar el mismo sentido, lo hubieran pronunciado Heinrich Böll o Günter Grass. Hubiera faltado, en ese caso, la punzada severa de una mirada externa. Pues, de pasada, Mishima se mofó en aquella ocasión del etnocéntrico orgullo ilustrado de nuestra autocrítica: «Ustedes reclaman como propia la Ilustración europea. Sin embargo, la confiscación de bienes culturales es siempre problemática, si se realiza con el argumento de una lengua común».

Hoy no homenajeamos solo al intelectual democrático que, desde la época de posguerra en Japón hasta hoy, ha elevado su voz crítica contra los menospreciadores cultivados de la Modernidad. Pues no es solo de este intelectual contemporáneo, que nos muestra paralelismos y diferencias entre los discursos formadores de la mentalidad de la Alemania de posguerra y del Japón de posguerra, de quien podemos aprender. Podemos aprender, con mayor motivo, del erudito que es Kenichi Mishima. Sin embargo, es necesario tener cuidado. La circunstancia de que el Departamento de Estudios Japoneses de la Universidad Libre de Berlín homenajee a un colega podría dar la impresión de que Kenichi Mishima es galardonado por sus servicios en el área de los estudios alemanes en Japón y en tanto que intermediador genial entre nuestras culturas. Es muy posible que este sea el caso, y desde luego no pretendo reducir la importancia de estos méritos. Pero sé que ninguna valoración de la esencia y de la influencia de la ramificada obra de Mishima que pretenda encasillarlo en alguna disciplina puede ser adecuada.

En efecto, en su persona nos encontramos a un teórico de la literatura y a un filósofo, a un sociólogo y a un historiador de las ideas políticas y, en general, a un especialista en Literatura Comparada que ejerce la disciplina de la comparación de culturas. Estos intereses, que van más allá de los límites entre disciplinas, dan, sin embargo, vueltas alrededor de un núcleo: las condiciones culturales de la modernización de la sociedad, sobre las cuales fue Max Weber quien le abrió los ojos a Mishima. Desde hace algunos años, Kenichi Mishima pertenece al consejo internacional del Instituto de Investigación Social de Fráncfort, y si bien este cargo es de naturaleza más bien decorativa, da alas a mi imaginación. La pregunta sobre el núcleo del trabajo académico de Mishima podría tal vez responderse diciendo que este espíritu productivo habría encajado bien en el círculo interdisciplinar de Horkheimer, aunque por supuesto con la función subversiva de un pensador a la contra que —pese a su entusiasmo por el

programa— hubiera mostrado a este habitante de la vieja Europa los puntos ciegos de su fijación con la Modernidad occidental.

La discusión sobre Max Weber tiene una larga tradición en Japón; allí no fue necesario encumbrarlo como clásico, como sí lo fue entre nosotros por medio de su reimportación americana a comienzos de los años sesenta. Para revelar el «secreto de la modernización exitosa» en Japón, se buscaron durante largo tiempo, siguiendo la línea de Max Weber, equivalentes religiosos para la clase emprendedora de las sectas protestantes. Mishima señaló otro camino para esta investigación. Mishima se preguntó si acaso, en vez de la conciencia religiosa, no fue «una cierta mentalidad cultural [...], que estaba abierta a asumir el aparato funcional moderno», la que hizo posible en Japón una modernización capitalista. El cambio de perspectiva desde la sociología de la religión a la sociología de la cultura dirige la mirada hacia el extraño complemento a las estructuras autoritarias de gobierno que representó esa modernidad estética, aunque en cierta medida políticamente limitada, cuyas formaciones subversivas no pudieron ser desarrolladas hacia un cambio político-cultural de miras más amplias. Desde esta perspectiva surgen paralelismos interesantes entre el Segundo Imperio alemán y el Japón posterior a la Restauración Meiji.

La teoría social de Mishima es sensible frente a la variedad cultural de los procesos de modernización; a la vez, se guarda de entender las tradiciones culturales como totalidades cerradas. Hoy, la expansión global de los mismos medios de comunicación, de los mismos mercados, de las mismas infraestructuras administrativas y sociales sobre caminos civilizatorios diferentes, desencadena —también fuera de Europa— la misma dialéctica entre tradición y modernidad. La aceptación consciente de la modernidad social, mediante los recursos culturales propios en cada caso, tiene tal capacidad de impregnación que, cuando el proceso es exitoso, permite el surgimiento de muchas modernidades. En esta dimensión es donde se mueven los intereses científicos y las intervenciones públicas de Mishima. Es aquí donde sus estudios tienen su lugar propio.

Sin duda, cada nación y cada región deben controlar este proceso de aceptación con sus propias fuerzas, pero solo pueden hacerlo en comunicación con otras culturas. Estos procesos agotadores se llevan a cabo sobre la escena pública, en la que todos observan a todos y todos son afectados por las observaciones de los otros. La imagen que se hace uno de sí mismo es siempre un reflejo de las imágenes de lo propio en lo ajeno. Este confuso espacio de ecos es el terreno de la investigación de Mishima. Pero como la violencia militar y el poder imperial se entrelazan con influencia asimétrica en la comprensión cultural y religiosa de

uno mismo y del mundo, son sobre todo las patologías del mundo poscolonial las que interesan a Mishima. La dinámica de las relaciones entre oeste y este, que todavía en el siglo XVIII, por ejemplo, entre Francia y China, estaba marcada por una curiosidad recíproca, perdió completamente ese equilibrio desde el imperialismo colonial del siglo XIX.

El trabajo de reflexión equitativo y obstinado de Mishima servirá para la corrección de los daños de la época poscolonial, en la que también se vio envuelto Japón, pese a no haber sido colonizado. Con la mirada hacia su propio país, Mishima analiza los síntomas de una mezcla de «autohumillación y autoafirmación». Concibe el «occidentalismo japonés» como el reflejo del sometido frente a la proyección de un vencedor que se refugia en los límites de una autocomprensión estrecha de mente:

> Los hombres conquistados por Europa tienden a juzgarse a sí mismos con unos ojos que tratan de imitar (a veces erróneamente, a veces correctamente), los ojos europeos. En estos dos factores, la construcción europea del «otro» y la diligencia de este «otro» para modelar su imagen de sí mismo de acuerdo con la perspectiva europea, se halla la razón del carácter de construcción que tienen tanto la identidad «europea» como la del «otro».

El criterio secreto de estas investigaciones clínicas es el convencimiento de que solo salimos verdaderamente de la sombra del colonialismo cuando entra en juego una comprensión recíproca de la modernidad del otro, y de sus trasfondos culturales desconocidos. A veces, por lo menos dentro de los muros de la universidad, nos parece posible una anticipación de esta libre aceptación de perspectivas. Cuando Mishima explica la famosa concepción del *do* o «camino» a partir de la recepción japonesa, sin parangón en lo que respecta a su carácter de amalgama, de las tres grandes doctrinas de la era axial del Este asiático, es decir, el taoísmo, el budismo y el confucianismo, es prácticamente irrelevante para la discusión subsiguiente quiénes de los expertos provienen de Occidente y quiénes del Lejano Oriente. En el intercambio de argumentos todos pueden aprender de todos.

Mishima, como todos nosotros, ha aprendido de Benjamin y de Adorno, y también de Heidegger; a la recepción japonesa, codificada políticamente, del último Heidegger, le dedicó un artículo con el elegante título: «Sobre una supuesta afinidad entre Heidegger y el pensamiento de Asia oriental»[2]. A esta confrontación con Heidegger y

2. En D. Papenfuss y O. Pöggeler (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, 3. *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, Klostermann, Fráncfort M., 1992, pp. 325-341.

Benjamin tenemos que agradecerle las reflexiones del filósofo Mishima, que pueden ser entendidas como los frutos, relativos a la metodología, de sus trabajos sobre la comparación de culturas. Permítanme, para terminar, introducirme brevemente en esta original aportación a la hermenéutica.

¿Qué actitud debe tener el historiador frente a la tradición? Mishima encuentra un punto de partida en las palabras del conde Yorck, a las que hace referencia Heidegger en *Ser y tiempo*: Yorck habla del «carácter fundamental de la historia en cuanto 'virtualidad'»*. Mishima (¿se me permitirá añadir en este contexto que Mishima estudió con los jesuitas?) quiere despertar en el historiador la sensibilidad ante las posibilidades de un renacer crítico, de un «poder-siempre-empezar-de-nuevo». Por un lado, se enfrenta aquí a un tradicionalismo que se limita a acomodarse en el «cálido regazo de la continuidad de la sustancia espiritual». Por otro lado, tampoco está de acuerdo con la iconoclasia de la izquierda, que aboga completamente por la discontinuidad. En el horizonte de nuestro propio futuro, que se nos abre de manera práctica, deberíamos recurrir al potencial del pasado, a aquellas fases de ruptura en las que surgió algo nuevo, o en las que pudo haber surgido. A la vez, esta hermenéutica se deja estimular por las «posibilidades pasadas no realizadas» hacia un distanciamiento radical frente al propio presente. Esto no significa una celebración de la ruptura, porque también en el rechazo, en la revisión de los viejos errores, tiene lugar la continuidad de un proceso de aprendizaje.

¿Sería erróneo querer leer, en este complejo pensamiento, una advertencia del intelectual político? ¿Desea Mishima advertir a sus contemporáneos, en Japón y Alemania, para que no se queden a la zaga de las posibilidades que el año 1945 abrió para ambos países? Felicito a la Universidad Libre de Berlín por haber elegido a un espíritu libre como doctor *honoris causa*, y a usted, estimado Mishima, por este merecido reconocimiento.

* M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, ³2012, p. 413.

14

DESDE UNA LEJANÍA CERCANA. UN AGRADECIMIENTO A LA CIUDAD DE MÚNICH[1]

Muy estimado y querido señor Ude:

Con ocasión de distintos eventos culturales públicos a lo largo de las dos décadas del ejercicio de su cargo lo he escuchado hablar, frecuentemente y con creciente admiración. Estos discursos se nutren, evidentemente, de la fuente de energía de una curiosidad que no flaquea, así como de la capacidad de volcarse hacia otras personas. Dado que hoy soy yo el agraciado por una de tales acciones, puedo, desde la perspectiva de alguien concernido, corroborar de manera fidedigna la calidad de un alcalde que no da ninguna muestra de desgaste. Como antiguo colega, me ha alegrado especialmente que un filósofo tan competente y reputado como Julian Nida-Rümelin haya asumido el esfuerzo de un discurso de alabanza tan amigable como erudito. He tenido la suerte de haberme convertido poco a poco en un experto en la valoración de este género, y este meticuloso discurso ha sido una obra maestra.

Incluso si uno excluye todo lo personal, este discurso arroja —mediante las brillantes palabras del orador— suficiente luz sobre la disciplina de la filosofía política, que nos ocupa a ambos. No cabe duda de que los viajes de Platón a Siracusa dejaron tras de sí confusiones duraderas, especialmente la duda sobre si la filosofía es en general capaz de ofrecerle algo de utilidad a la política. Aunque un filósofo de renombre en el cargo de ministro de Cultura demostró hace ya tiempo la aptitud de nuestra disciplina para la praxis, perdura aún entre los políticos y entre el público en general el prejuicio de que la filosofía política es, en el

1. Discurso pronunciado con ocasión de la entrega del Premio Cultural de la Ciudad de Múnich (*Kultureller Ehrenpreis der Landeshauptstadt München*) el 22 de enero de 2013.

mejor de los casos, una fuente para los discursos de cara a la galería, carentes de consecuencias.

Esta cuestión me vino a la cabeza mientras reflexionaba sobre cómo podría —a pesar de esta extendida sospecha— alentar al jurado por haber tomado, también esta vez, la decisión correcta. Quería refutar este prejuicio contra la filosofía política y había pensado llevar a cabo la aclaración de un concepto: aclarar conceptos es, por supuesto, lo que mejor se les da a los filósofos. Quería luego, en la conclusión, llevar este concepto —aguzado por medio del análisis— a un contexto político actual, a modo de detonante. Pensé en el peculiar concepto de la solidaridad. Quería, en primer lugar, distinguir este concepto —relativamente joven y surgido de la Revolución francesa— de la moral y de la justicia, para despojarlo de ese componente moralizante e ingenuo que los así llamados realistas tanto gustan achacarle.

Habría sido una reflexión sencilla: cuando nos comportamos solidariamente, hacemos desde luego más de lo que nos exigen el deber moral o el derecho vigente, pero a la vez la expectativa de ser solidarios requiere de nuestra buena voluntad menos que un mandato moral, ya que la solidaridad funciona solo sobre la base de la reciprocidad; el único elemento moral se encuentra en un momento previo a ella. Ambas partes deben, naturalmente, encontrarse ya entrelazadas en un entramado de dependencias funcionales y sociales recíprocas. Entonces, quien se comporta solidariamente para con el otro, actúa a largo plazo en su propio interés, porque puede confiar en que en una situación comparable el otro actuará también, por prudencia, de manera semejante. Ya adivinarán ustedes que, para semejante lección, las imágenes de los jefes de Gobierno en Bruselas durante el conflicto de la crisis del euro habrían sido de ayuda. La tosca repercusión que tuvo en la esfera pública de nuestro país aquel deportivo tira y afloja entre países que daban y países que recibían nos habría prácticamente obligado a dar un poco de color y perspectiva al estéril trabajo de los filósofos. También podrán ustedes prever ahora lo poco que se corresponde este concepto de solidaridad, aclarado por medio del análisis, con la palabra homófona utilizada por el Gobierno al alabar su amplio paquete de promesas de crédito y de políticas de austeridad como expresión de su «solidaridad» con los países endeudados, y esto a pesar de que el fisco alemán lo hace aún, de una forma obscena, con los altos intereses de los países en crisis, mientras en España uno de cada dos jóvenes está en paro. En este contexto quería yo hacer detonar el concepto mediante esta pregunta: ¿refleja tal vez el alto nivel demoscópico de aprobación del que gozan las políticas de la crisis adoptadas por el gobierno de nuestro país el agradecimiento por el útil acallamiento de una mala conciencia? ¿No le estamos también agradecidos al Gobierno, que tiene nuestro dinero, por ayudarnos a escamotear el incómodo tema de una solidaridad, tan debida como denegada, con los países del sur?

Para ser sincero, estas divagaciones que acabo de resumir brevemente estaban ya incluso puestas por escrito, pero este esbozo no llegó a superar la censura doméstica. Mi esposa, que sigue siendo mi primera y más estricta crítica, me aconsejó utilizar esta tarde amigable, en vez de para abstracciones filosóficas, para algo simpático, algo ligero. Lo que están escuchando esta tarde es el resultado de esta exigencia desleal. Así pues, con la esperanza de cierto acicate creativo, descargué de Internet la considerable lista de los 55 ganadores de este premio: ¿qué tuvieron a bien decir en la misma ocasión?

El otro filósofo que he descubierto en esta sucesión verdaderamente encomiable recibió este reconocimiento muy pronto, en 1960; inmediatamente después de Werner Heisenberg y Bruno Walter, y seguido por Karl Schmidt-Rottluff y Fritz Kortner. Se trataba de Martin Buber. Cuando era estudiante, escuché una conferencia de Buber, después de su primer retorno del exilio. He conservado un vívido recuerdo de la impresionante salida a escena de la pequeña figura del anciano de pelo blanco y larga barba, del sabio de Israel. Ahora bien, ello se debió, sobre todo, a que el propio acontecimiento y la aparición, es decir, lo performativo, eclipsaban completamente el contenido de la conferencia. Precisamente por ello tampoco me ofrecía este recuerdo ninguna orientación para la tarde de hoy.

Naturalmente hay otros talentos, entre los ganadores que ha habido hasta el momento, que están en cierta medida hechos para estas ocasiones, como un Dieter Hildebrandt o un espíritu cómico-espontáneo como Hans Magnus Enzensberger, que rebosa inteligencia y encuentra para cada ocasión la palabra adecuada. También para literatos como Erich Kästner, Wolfgang Koeppen o Tankred Dorst debe de haber sido una tarea más fácil que para mí, pues han podido simplemente seguir sus rutinas de escritura. Para psicoanalistas como Alexander Mitscherlich el umbral entre el diván y el espacio público de un ayuntamiento ha podido ser sin duda menor. Y de los muchos actores, directores, músicos, compositores y pintores famosos, la mayoría ha tenido en Múnich una brillante carrera; han personificado la cultura muniquesa en tal medida que en una tarde como esta pudieron simplemente continuar con su papel. Todo esto, obviamente, no se aplicaba a mi caso.

Finalmente hallé en la lista a una serie de amigos, como Joachim Kaiser, Alexander Kluge, Michael Krüger o Ulrich Beck, los cuales echaron profundas raíces biográficas en la sociedad muniquesa. Como

también Rachel Salamander, que si bien fue arrastrada por el destino a esta orilla, desempeña hoy un puesto lejos de los límites de la ciudad. Todos ellos podían desarrollar un tema a partir del tejido local, que conocían bien. Pero ¿qué puedo decir yo acerca de Múnich? En el mejor de los casos, algo muy prosaico: puedo decir cómo siente uno esta metrópolis, en tantas canciones alabada y con todo aún reluciente, *desde una lejanía cercana*.

Mi esposa y yo vivimos desde hace cuatro décadas en Starnberg, una ciudad que creció hace tan solo cien años a partir de un pueblo de pescadores, después de que se erigiera allí la construcción veneciana de la bella estación, y por consiguiente se creara el enlace por vía férrea con la ciudad residencial del rey de Baviera. Gracias a un azar laboral, es allí donde me encuentro en casa. Solo tengo sentimientos hogareños cuando viajo a Renania, donde ya el familiar acento jovial de los habitantes de Bonn, Colonia o Düsseldorf anuncia una mentalidad civil y digna de confianza. Experimento emociones algo ambiguas en mi ciudad natal, que me vio crecer felizmente al principio, aunque con las ambivalencias propias de la juventud después. Frente a esto, tengo una relación casi sentimental con Fráncfort, a muchos de cuyos lugares han quedado adheridos los recuerdos de una etapa de mi vida dinámica y llena de experiencias. Pero donde me siento en casa es en Starnberg, donde con el paso del tiempo y para mi sorpresa he vivido más tiempo que en cada uno de los otros lugares. Y con esto llego a Múnich.

Starnberg no es un universo autónomo, como lo es, por ejemplo, Weilheim. No puede prescindir de ciertas añadiduras. Uno no puede vivir en Starnberg sin dirigir la mirada hacia el sur, más allá del lago, a los Alpes, que el viento *Föhn* nos acerca; tampoco sin verse arrastrado a caminar. Pues la ciudad se abre gustosamente al paisaje de Pfaffenwinkel, marcado por sus cerros y sus torres rematadas en forma de cebolla, hasta Murnau, Eschenlohe, Kochel y Bad Tölz. Pero igual de imposible es vivir en Starnberg sin el contacto mediante tranvía con la gran ciudad al norte. La rica Starnberg es naturalmente autárquica en lo que respecta a su infraestructura, desde las escuelas y farmacias hasta los bancos, desde los hospitales hasta el mercado semanal. Hay incluso un equivalente a Dallmayr o a Käfer, y la pescadería es sencillamente magnífica. Sin embargo, Múnich está para todo lo que aún falta. Esta bipartición es característica de la particular relación que se instaura hacia este centro desde una lejanía cercana.

Múnich es una ciudad en la que he pasado algunas noches, pero en la que jamás he vivido o trabajado, y que, sin embargo, necesito como un alimento, pues la visito periódicamente, si bien es cierto que nunca porque sí, sino siempre debido a circunstancias determinadas. Así,

mi esposa y yo hemos seguido las representaciones operísticas de *sir* Peter Jonas; conocemos la era de Dorn a ambos lados de la Maximilianstraße; hemos contemplado como cada nuevo director de la Casa del Arte adoptaba una actitud distinta para con la pátina de nacionalsocialismo; recordamos la discusión sobre Beuys en la Lenbachhaus de Armin Zweite; visitamos el resto de museos con una cierta regularidad; vamos a este o aquel evento en el Gasteig, a conferencias en la universidad, que sigue resultándome ajena, etc. Casi todos nuestros amigos viven en Múnich, y con el paso del tiempo he aprendido a arreglármelas incluso en Lehel. Sin embargo, la universidad no es lo único que ha conservado un cierto elemento ajeno, sino la ciudad entera, esta atractiva ciudad con su iglesia barroca, su fachada renovada, el peculiar estilo Maximiliano, el descollante ángel y la tan hábilmente dispuesta Königsplatz.

Al esbozar así mi relación con Múnich, experimento una cierta fenomenología de la lejanía cercana. La extraña oscilación entre lo que me resulta familiar y lo que solo me es conocido, que después de todas estas décadas ya no tiene naturalmente nada de conocimiento meramente turístico, no desaparece. Queda una diferencia. *Estar* familiarizado con un entorno urbano en el que uno ha vivido y con un barrio que uno habita y al que uno se ha ido acostumbrando, es decir, vivir *en* un mundo, es una cosa; otra cosa distinta es la familiaridad selectiva con las venas culturales de un organismo urbano tan ricamente configurado. Debido a cierto carácter de ostentación de su origen cortesano, es posible que la riqueza cultural de Múnich sea accesible de una manera más diáfana desde una distancia cercana, y que se muestre así con rasgos más claros que desde dentro de sus muros.

Sea como fuere, el agradecido beneficiario de Starnberg ve la entrega del Premio Cultural como un acto de esa incorporación municipal que abraza y, sin embargo, tolera generosamente la distancia que permanece.

Apéndice

LOS JUGADORES SE RETIRAN
La Europa nuclear como salvación: una conversación sobre el *brexit* y la crisis de la Unión Europea[1]

Die Zeit: *Señor Habermas, ¿llegó usted alguna vez a pensar que el* brexit *sería posible? ¿Cuál fue su impresión al conocer el éxito de la campaña de los partidarios de la salida?*

Jürgen Habermas: No había contado con que el populismo fuera a derrotar al capitalismo en su país de origen. En vista de la vital importancia del sector bancario para el Reino Unido y considerando el poder mediático y la capacidad de influencia política de la City londinense, era improbable que las cuestiones de identidad se acabaran imponiendo a los intereses creados.

Ahora muchos piden también la convocatoria de referéndums en otros países. ¿El resultado de un referéndum en Alemania hubiera sido distinto al del Reino Unido?

Supongo que sí. La unificación europea respondía al interés de la República Federal, y lo sigue haciendo. En las primeras décadas de la posguerra solo pudimos recuperar paso a paso, como «buenos europeos» actuando con cautela, una reputación nacional totalmente destruida. Por fin, nos pudimos valer del respaldo de la UE para llevar a cabo la reunificación. Retrospectivamente, la República Federal es también el beneficiario de la comunidad monetaria europea, y sobre todo lo ha sido en el curso de la crisis del euro. Y puesto que desde 2010 el Gobierno federal, a través del Consejo Europeo, viene imponiendo las ideas ordoliberales de su política de ahorro frente a Francia y los países del sur de Europa, a Angela Merkel y a Wolfgang Schäuble les resulta

1. Entrevista con Thomas Assheuer, en *Zeit Online*, 9 de julio de 2016. Traducción del alemán de Alejandro del Río.

fácil presentarse en casa como los verdaderos defensores de la idea europea. Es cierto que esta es una visión de las cosas muy nacional. Pero este Gobierno no tenía que temer que una prensa independiente del curso de los asuntos de gobierno informara a la población de las buenas razones que en otros Estados miembros han conducido a una valoración completamente distinta de la situación.

¿Acusa usted a la prensa de mansedumbre con respecto al Gobierno? La verdad es que la señora Merkel no puede quejarse del número de sus críticos. Al menos en lo referente a su política de refugiados.

Ese no es en realidad nuestro tema. Pero voy hablar con el corazón en la mano. La política de refugiados ha generado también en nuestro país una división de opiniones entre la población alemana y entre las posiciones expresadas en la prensa. Con ello han tocado a su fin muchos años de un entumecimiento sin precedentes de la esfera pública política. Yo me refería a la época anterior, políticamente muy agitada, de la crisis del euro. Hubiera sido de esperar en aquel entonces una controversia igual de agitada en amplios sectores de la opinión pública sobre la política del Gobierno federal ante la crisis. La manera tecnocrática de proceder, cuyo único efecto es el aplazamiento, es rebatida en toda Europa como contraproducente. Pero no sucede lo mismo en las publicaciones líderes, dos diarios y dos semanarios, que leo habitualmente. Si mi observación es acertada, puede uno buscarle explicación en calidad de sociólogo. Pero mi perspectiva es la de un lector de prensa interesado en los asuntos públicos, y me pregunto si el manto de espuma de la política de adormecimiento fomentada por Merkel se hubiera podido extender por todo el país sin que la prensa hubiera mostrado cierta facilidad de adaptación. El horizonte de ideas se encoge cuando ya no se piensa en alternativas. Noto que en el momento actual se está produciendo una administración de tranquilizantes similar. Por ejemplo, en el comentario que acabo de leer sobre el último congreso programático del SPD. Ahí, y adoptando —como diría Hegel— una perspectiva de ayuda de cámara, se mitiga la toma de posición de un partido de gobierno respecto del *brexit* —un acontecimiento de primer orden que, por razones sustanciales, debería ser de interés para cualquiera— en función de las siguientes elecciones al Bundestag y de la relación personal entre el señor Gabriel y el señor Schulz.

El deseo de los británicos de abandonar la UE ¿obedece más bien a causas nacionales y motivos propios? ¿O es un síntoma de la crisis de la Unión Europea?

Lo uno y lo otro. Los británicos tienen a sus espaldas una historia distinta a la del continente. La conciencia política de una gran potencia, dos veces vencedora en el siglo XX, pero en decadencia en el contexto político mundial, no se hace a la idea del nuevo estado de cosas sin cierto retraso. Esta comprensión de sí mismo como nación ha llevado al Reino Unido a una situación delicada, después de su ingreso en la Comunidad Económica Europea en 1973 solo por motivos económicos. Pues las élites políticas, comenzando por Thatcher y pasando por Blair hasta Cameron, no pensaban en absoluto en abandonar su actitud distanciada hacia el continente. Esa había sido ya la actitud de Churchill, que en 1946, en su justamente célebre discurso sobre Europa pronunciado en Zúrich, atribuyó al Imperio el papel de un benévolo padrino de la Europa unida, pero precisamente sin formar parte de ella. Los británicos han practicado también en Bruselas una política de reservas según la máxima de «Nadar y guardar la ropa».

¿Se refiere a su política económica?

Los británicos tienen una idea decididamente económico-liberal de la UE, a la que ven como una zona de libre comercio, y esta idea encontró expresión en una política de ampliación de la UE que no profundizaba simultáneamente en la cooperación. Ni Schengen ni euro. La actitud exclusivamente instrumental de las élites políticas hacia la UE todavía se reflejó en la campaña electoral de los partidarios de la permanencia. Los defensores poco entusiastas de la permanencia en la UE se han limitado a una campaña del miedo basada en argumentos económicos. ¿Cómo iba a prevalecer en la población una actitud favorable a Europa si los líderes políticos se han comportado durante décadas como si, para mantener la cohesión en una comunidad de Estados supranacional, bastara con una defensa de los intereses nacionales sin más miramiento que el estratégico? Visto desde la distancia, este fracaso de las élites encuentra hoy en los tipos de jugador representados por Cameron y Johnson, que actúan solo en su propio interés, dos encarnaciones particulares y ricas en matices.

En estas elecciones no hubo solo un llamativo clivaje entre jóvenes y viejos, sino también una fuerte escisión entre la ciudad y el campo. La City multicultural ha salido perdedora. ¿Por qué este repentino enfrentamiento entre identidad nacional e integración europea? ¿Han subestimado los políticos europeístas la fuerza explosiva del egotismo nacional y cultural?

Tiene usted razón. El voto de los electores británicos refleja también algo del estado de crisis generalizado en la UE y en sus Estados miembros. En los resultados del análisis electoral se reproduce el esquema conocido de la elección del presidente austriaco y también de nuestras últimas elecciones en los *länder*. La participación relativamente alta apoya la lectura de que los partidarios del populismo han conseguido movilizar a sectores abstencionistas. Estos proceden principalmente de grupos marginados de la población que se sienten «descolgados». Lo cual concuerda con el otro resultado de que las capas más pobres, socialmente desfavorecidas y peor formadas han votado en mayor proporción a favor de la salida. No solo el opuesto comportamiento electoral en el campo y en las ciudades, también la distribución geográfica de los votos favorables a la salida, esto es, la acumulación de estos votos en los *midlands* y en zonas de Gales —entre otras, en los desolados parajes industriales que no han vuelto a recuperarse económicamente—, apoyan las causas sociales y económicas del *brexit*. La percepción de una desigualdad social en drástico aumento y el sentimiento de impotencia de que los propios intereses ya no están representados en el plano político crean ese trasfondo de motivaciones que lleva a la movilización contra los extranjeros, a la deserción de Europa y al odio contra Bruselas. Para una vida cotidiana que ha perdido seguridad, el «egotismo nacional y cultural», como dice usted, constituye un pilar estabilizador.

¿Se trata en realidad solo de cuestiones sociales? Pues se están produciendo paulatinamente una tendencia histórica a la autoayuda en el ámbito nacional y una renuncia a la cooperación. La supranacionalidad significa para los ciudadanos pérdida de control. Creen que solo la nación es la roca sobre la que pueden todavía edificar algo sólido. ¿Acaso no prueba esto que ha fracasado la transformación de la democracia nacional en una democracia transnacional?

No puede haber fracaso donde ni siquiera se hace el intento. Ciertamente, el llamamiento del *Take back control* [Retomad el control], que ha jugado su papel en la campaña electoral británica, es un síntoma que hay que tomar en serio. Al observador se le ha impuesto la evidente irracionalidad no solo del resultado de esta votación sino de la propia campaña electoral. También en el continente aumentan las campañas de odio. Los rasgos sociopatológicos de una agresividad política desinhibida son un índice de que las omnipresentes coacciones sistémicas de una sociedad mundial inmersa en un crecimiento económico y digital no dirigido plantean una exigencia excesiva a las formas de integración social que estaban aclimatadas a las condiciones democráticas del Estado nacional. Esto provoca regresiones. Un ejemplo son las fantasías «guillerminas» de un Jarosław Kaczyński, el mentor del actual gobierno polaco. Este ha propuesto después del referéndum británico que la UE se disuelva en una liga laxa de Estados nacionales soberanos, para que puedan unirse en el acto en una gran potencia militar beligerante.

Podría decirse que Kaczyński reacciona simplemente a la pérdida de control del Estado nacional.

Como sucede con todos los síntomas, también el sentimiento de pérdida de control tiene un núcleo real: el socavamiento de las democracias basadas en el Estado nacional que hasta ahora habían dado a los ciudadanos la oportunidad de participar en las decisiones sobre condiciones importantes de su existencia social. El referéndum británico es ilustrativo de lo que quiere decir «posdemocracia». Se ha desmoronado a todas luces la infraestructura sin la cual no puede funcionar una esfera pública política. Según los primeros análisis, los medios de comunicación y los partidos en liza no han informado a la población sobre cuestiones relevantes y hechos elementales, esto es, sobre lo básico para una formación racional del juicio, por no hablar de argumentos más elaborados a favor o en contra de las opiniones en pública competencia. La participación extremadamente baja de los votantes entre dieciocho y veinticuatro años —los supuestamente perjudicados en relación con los viejos— es otro dato instructivo.

Eso suena a que la prensa fuera nuevamente la culpable.

No, pero el comportamiento de este grupo de edad proyecta luz sobre el uso de los medios por los más jóvenes en la era digital y, en general, sobre el cambio de actitud hacia la política. Pues, según la ideología de Silicon Valley, el mercado y la tecnología salvarán a la sociedad y harán superfluo algo tan pasado de moda como la democracia. Un factor que hay que tomar en serio en este contexto es la tendencia general a una «estatalización» de los partidos políticos. Naturalmente, no es casual que precisamente la política europea no esté enraizada en la sociedad civil. Pues está organizada de tal forma que las alternativas político-económicas relevantes para el conjunto de la sociedad están sustraídas a la formación democrática de la voluntad. Este vaciamiento tecnocrático de la agenda en la que todavía se ocupa la ciudadanía no es una fatalidad natural sino consecuencia de un diseño fijado en los Tratados. En este contexto desempeña también un papel el reparto de poder, po-

líticamente querido, entre los planos nacional y europeo: el poder de la Unión se concentra ahí donde los intereses de los Estados nacionales pueden bloquearse mutuamente. La respuesta correcta a esto sería una transnacionalización de la democracia. De otro modo no es posible compensar, en una sociedad mundial muy interdependiente, la denostada y efectiva pérdida de control percibida por los ciudadanos.

Pero muchos no creen ya en la transnacionalización de la democracia. Para el sociólogo Wolfgang Streeck, la UE es una máquina desreguladora. A su modo de ver, no ha protegido a las naciones de un capitalismo salvaje, sino que las ha dejado a su merced. Ahora deberían los Estados nacionales tomar de nuevo el asunto en sus manos. ¿Por qué no podría haber un regreso al viejo capitalismo del Estado social?

El análisis de la crisis que hace Wolfgang Streeck se apoya en estudios empíricos convincentes. Comparto también su diagnóstico del adelgazamiento de la sustancia democrática, que por ahora casi solo tiene forma institucional en los Estados nacionales. Y comparto muchos diagnósticos similares de politólogos y juristas referidos a las consecuencias desdemocratizadoras de las nuevas formas políticas y jurídicas del «gobierno más allá del Estado nacional». Pero la defensa de un regreso al formato de los Estados nacionales pequeños no me resulta plausible. Pues entonces su dirección en los mercados globalizados tendría que ser del estilo de la de los conglomerados globales. Y eso significa una abdicación completa de la política ante los imperativos de los mercados desregulados.

Asistimos a una interesante conformación de campos enfrentados. Para uno de los lados, la Unión Europea se ha sobrevivido a sí misma como proyecto político, y el brexit *es una clara señal para reconstruir Europa. El otro lado, por ejemplo Martin Schulz, dice: No podemos seguir así. Según este campo, la crisis de la UE se debería precisamente a la falta de profundización: tenemos el euro, pero no un gobierno europeo, ni una política económica y social. ¿Quién tiene razón?*

Angela Merkel reconoció enseguida el peligro cuando Frank-Walter Steinmeier tomó la iniciativa la misma mañana después del *brexit* invitando a los ministros de Exteriores de los seis Estados fundadores. Podría haberse visto en esta constelación el deseo de reconstruir Europa desde su núcleo tras la oleada de conmoción. Pero Merkel, en lugar de eso, insistió en buscar primero un acuerdo entre los veintisiete Estados miembros que permanecían. Sabedora de que un acuerdo constructivo

es imposible en este círculo y con nacionalistas autoritarios como Orbán o Kaczyński, Angela Merkel quería ahogar en la cuna toda idea de una integración mayor. En Bruselas, entretanto, ha conminado al Consejo a permanecer quieto. Quizá tenga todavía esperanzas de que pueda producirse una neutralización significativa de las consecuencias del *brexit* para el comercio y la política económica, o incluso su revisión.

Su crítica no suena a nueva. Con frecuencia ya le ha echado usted en cara a la señora Merkel una política de continuismo. Al menos en la política europea.

Me temo que esta política de la mitigación, tan familiar, se impondrá, o que se ha impuesto ya... ¡mejor no tener perspectiva! El argumento es este: ¡No hay necesidad de alarmarse, la UE siempre se ha transformado! Y en efecto, ese ir tirando sin perspectiva a través de los rescoldos calientes de la crisis del euro ha tenido como consecuencia que la UE no podía seguir en un modo de adaptación reactivo como «hasta ahora». Pero una adaptación anticipada a la normalidad de este «parón vertiginoso» se paga con la renuncia a una configuración política. Sin embargo, fue precisamente Angela Merkel la que refutó dos veces, de manera impresionante, la asunción corriente entre los científicos sociales de la carencia general de un espacio de juego político: en el caso del cambio climático y con la acogida de los refugiados. Sigmar Gabriel y Martin Schulz son en nuestro país las únicas voces descollantes que todavía revelan cierto temperamento político y que no quieren conformarse con eximir tímidamente a la política de todo intento de pensar con antelación, aunque solo sea con una antelación de tres o cuatro años. No es un signo de realismo el que los dirigentes políticos se entreguen en manos del curso de plomo de la historia. «En momentos de peligro y de extrema necesidad, la vía intermedia significa la muerte»; he tenido estos días que pensar a menudo en el film de mi amigo Alexander Kluge. Es verdad que solo de manera retrospectiva sabemos si hubiera habido otro camino. Pero antes de desechar una alternativa que no hemos intentado, deberíamos procurar representarnos nuestro presente como el pasado del presente de un historiador futuro.

¿Cómo pensar una profundización de la Unión sin que los ciudadanos hayan de temer una nueva pérdida de control democrático? Hasta ahora toda profundización ha aumentado el escepticismo respecto de Europa. Wolfgang Schäuble y Karl Lamers hablaron hace años de una Europa de las dos velocidades, de una Europa nuclear. Usted estaba

entonces de acuerdo con ellos. ¿Cómo pensar esto? ¿No habría para ello que modificar los Tratados?

La convocatoria de una convención que debiera conducir a modificaciones de calado de los Tratados y a referéndums podría plantearse solo cuando la UE hubiera acometido sus problemas más urgentes con claridad y convicción. La irresuelta crisis del euro, el problema a largo plazo de los refugiados y las cuestiones actuales de seguridad son mencionados ahora como problemas acuciantes. Pero ni siquiera su descripción encuentra un consenso en la ronda cacofónica de los veintisiete miembros del Consejo Europeo. Los compromisos solo son posibles entre socios dispuestos al acuerdo, y para ello los intereses respectivos no deben estar demasiado alejados. Este mínimo de convergencia de intereses puede en el mejor de los casos esperarse de los miembros de la comunidad monetaria europea. El destino crítico de la moneda común, cuyas causas han sido por lo demás oportunamente analizadas por la ciencia, encadena estrechamente a estos países unos a otros desde hace años, si bien de manera asimétrica. Por eso se presenta a la eurozona como la definición natural del alcance de una futura Europa nuclear. Si estos países tuviesen voluntad política, el principio previsto en los Tratados de una «colaboración más estrecha» permitiría dar los primeros pasos para la diferenciación de ese núcleo, y para la creación, pendiente desde hace tiempo, de un equivalente del Eurogrupo del Consejo dentro del Parlamento Europeo.

Eso escindiría a la UE.

Cierto, a este plan se le hace el reproche de la «escisión». En el supuesto de que se quiera la unificación europea, este reproche no está justificado. Pues solo una Europa nuclear que funcionase podría convencer del sentido del proyecto a las poblaciones polarizadas de todos los Estados miembros. Solo bajo este supuesto podría también convencerse paulatinamente de la adhesión a aquellas poblaciones que de momento prefieran mantener su soberanía, una adhesión que estaría siempre abierta (¡!). En esta perspectiva, no obstante, habría que ganarse la aprobación de los Gobiernos a la espera; pues estos tendrían desde un principio que consentir al proyecto. El primer paso para lograr un compromiso dentro de la comunidad monetaria es palmario: la República Federal debería abandonar su resistencia a una cooperación más estrecha en política financiera, económica y fiscal, y Francia debería estar dispuesta, en consonancia, a determinadas cesiones de soberanía.

¿Y quién lo bloquea?

Durante mucho tiempo tuve la impresión de que las resistencias previsibles serían mayores por parte francesa. Hoy ya no es así. Cualquier profundización fracasa hoy ante la obstinada oposición de una CDU/CSU en el Gobierno, que hace años ya les exige normativamente muy poco a sus electoras y electores. Mientras que, a la luz de cada siguiente convocatoria electoral, azuza el egoísmo económico nacional, subestima de manera sistemática la disposición a hacer concesiones de una mayoría de ciudadanos de la República Federal si considerasen su propio interés a largo plazo. A estos se les debería ofrecer de forma enérgica una alternativa previsora y bien fundada a la perpetuación entorpecedora del curso y la práctica seguidos hasta ahora.

El brexit *refuerza la influencia alemana. Hasta la fecha se venía ya sintiendo a Alemania como hegemónica. ¿Cómo se ha podido formar esta percepción?*

La recuperación de una pretendida «normalidad» como Estado nacional ha llevado en nuestro país a un cambio de la mentalidad formada en la antigua República Federal en el curso de discusiones de décadas. Con este cambio se compadecían un estilo progresivamente seguro de sí y la orientación «realista», subrayada cada vez con mayor energía, de la política exterior de la República de Berlín. Desde 2010 vemos como el gobierno alemán entiende el papel dirigente que sin querer le ha cabido en Europa menos en pro del interés común que de su propio interés. Incluso un editorial del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* lamenta el efecto contraproducente de la política alemana, «porque confunde cada vez más el liderazgo europeo, con la imposición de sus propias ideas de orden» (29 de junio de 2016). Alemania es un país hegemónico renuente, insensible e incapaz que a la vez que se aprovecha del trastornado equilibrio de poder europeo, lo niega. Esto despierta resentimientos especialmente en los países de la eurozona. ¿Cómo ha de sentirse un español, un portugués o un griego que, como consecuencia de la política de ahorro acordada por el Consejo Europeo, ha perdido su puesto de trabajo? No le puede pedir cuentas a los miembros del Gobierno alemán que han impuesto esta política en Bruselas. Pues no puede ni elegirlos ni revocarlos. En lugar de eso, pudo leer en el transcurso de la crisis griega que esos mismos políticos rechazaban indignados su corresponsabilidad en las consecuencias socialmente desastrosas que, sin embargo, ellos mismos habían dado por buenas al aprobar esos programas de ahorro. Mientras no se suprima esta cons-

trucción antidemocrática equivocada, no debemos asombrarnos de la agitación antieuropea. La democracia en Europa no puede alcanzarse de otro modo más que mediante la profundización de la cooperación europea.

¿Quiere esto decir que los movimientos contrarios de derecha solo desaparecerán cuando haya más Europa y se profundice democráticamente la UE?

No, han de perder apoyo ya en el camino a ello. Si no me equivoco, todas las partes se basan en el supuesto de que la Unión debe recuperar confianza para debilitar al populismo de derecha. Unos quieren exhibir capacidad de acción para impresionar a la clientela de derecha enseñando músculo. El eslogan dice: «No más visiones, sino competencia para dar soluciones». Desde esta perspectiva, Wolfgang Schäuble ha renunciado ahora también en público a su propia idea de una Europa nuclear. Apuesta plenamente por el intergubernamentalismo, por que los jefes de Estado y de Gobierno resuelvan los asuntos entre ellos. Apuesta por la apariencia de una cooperación exitosa entre Estados nacionales fuertes. Pero los ejemplos que menciona —la unión digital de Oettinger, la europeización de los presupuestos de defensa o una unión energética— apenas pueden tener el imponente efecto pretendido. Y en el caso de los problemas verdaderamente acuciantes —él mismo menciona la política de refugiados y la creación de un derecho de asilo europeo, pero deja a un lado el dramático paro juvenil en los países del sur—, los costes de cooperación son tan elevados como siempre. De ahí que los otros recomienden la alternativa de una cooperación más profunda y vinculante en un círculo más pequeño de Estados deseosos de cooperar de forma duradera. Una Unión de este otro tipo no necesita escoger los problemas para mostrar su propia capacidad de actuación. Ya en el camino que conduce hasta ahí los ciudadanos deben poder reconocer que se hace frente a los problemas causantes del desconcierto, del miedo a la exclusión social y del sentimiento de pérdida de control. Estado social y democracia forman un complejo interno que en una comunidad monetaria cada Estado nacional no puede ya garantizar por su cuenta.

REFERENCIAS

1. «Grossherzige Remigranten. Über jüdische Philosophen in der frühen Bundesrepublik. Eine persönliche Erinnerung», en *Neue Zürcher Zeitung* (2 de julio de 2011), p. 21.
6. «Der nächste Schritt für Europa», entrevista con Hubert Christian Ehalt y Claus Reitan, en *Die Furche* (mayo de 2012), pp. 4-5.
7. «Politik und Erpressung. Ach, Europa. Die Krisenverursacher kassieren die Gewinne, und die Bürger zahlen die Zeche. Rede bei der Entgegennahme des von der hessischen SPD verliehenen Georg-August-Zinn-Preises», en *Die Zeit* (6 de septiembre de 2012), p. 50.
8. Contribución a la discusión en el marco de Forum Europa, 69 Jornadas de Juristas Alemanes 2012 en Múnich, en *Verhandlungen des 69. Deutschen Juristentags*, vol. II/1, *Sitzungsberichte – Referate und Beschlüsse*, C. H. Beck, Múnich, 2013, pp. Q10-Q49.
9. «Demokratie oder Kapitalismus? Vom Elend der nationalstaatlichen Fragmentierung in einer kapitalistisch integrierten Weltgesellschaft»: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 5 (2013), pp. 59-70.
10. «Jahrgang 1929. Er lebt, denkt und schreibt aus der Erfahrung einer Generation, der es nicht möglich war, zur Zäsur von 1945 nicht Stellung zu nehmen. Eine Oxforder Rede zum achtzigsten Geburtstag von Ralf Dahrendorf», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (2 de mayo de 2009), p. 35.
11. «Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes. Laudatio bei der Verleihung des Hegel-Preises an Michael Tomasello»: *Westend* 7/1 (2010), pp. 166-170.
13. «Er zeigt auf unseren blinden Fleck. Wie Kenichi Mishima die Welt bewohnbar macht», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (18 de febrero de 2011), p. 33.

ÍNDICE

III. LA SITUACIÓN EUROPEA. NUEVAS INTERVENCIONES

IV. INSTANTÁNEAS